Logik und Metaphysik in ihrem Verhältnis zur Theorie der Erfahrung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Philosophischen Doktorwürde

vorgelegt

der hohen Philosophischen Fakultät

der

Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

von

Martin Herzfeld

aus

Haigerloch in Hohenzollern.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Halle a. S.
BUCHDRUCKEREI S. SCHLESINGER.
1906.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546024_0156

Litteraturverzeichnis.

Für die Abfassung der vorliegenden Arbeit kamen vor allem in Betracht:

Aristoteles: Organon; Metaphysik.

Bolzano: Wissenschaftslehre.

Cohen: Theorie der Erfahrung.

Hegel: Enzyklopädie.

Heim: Psychologismus und Antipsychologismus.

Husserl: Prolegomena zur reinen Logik; Phänomenologie der Erkenntnis.

Kant: Kritik der reinen Vernunft; Prolegomena.

Natorp: Die Lehren von Zeit, Raum und Mathematik in der modernen Logik.

Mill: Logik.

Palágyi: Die Logik auf dem Scheidewege; Kant und Bolzano.

Riehl: Der philosophische Kritizismus; Philosophie der Gegenwart; Kleinere Schriften. (Vor allem: Beiträge zur Logik II H.)

Uphues: Einführung in die moderne Logik. Kleinere Schriften.

Windelband: Geschichte der neueren Philosophie.

Einleitung:

Die Parteien in der modernen Logik.

Die Logik, welche Kant für eine von Aristoteles zur höchsten Vollendung geführte demonstrative und daher durch sich selbst evidente Wissenschaft hielt, ist heutigen Tages wieder in den Kampf der philosophischen Systeme hineingezogen worden. Stösst man doch in grundlegenden Fragen dieser Disziplin, z. B. was den Begriff der Logik selbst, ihre Stellung zu anderen Wissenschaften, zur Psychologie, zur Erkenntnistheorie oder Metaphysik angeht, fast bei jedem Autor auf andere und anders begründete Ansichten. Indessen, wem nur einmal die Grundgedanken klar geworden sind, die in der Geschichte der Philosophie immer wieder durch den Nebel des Irrtums hervorleuchten, wie ewige Sterne, die dem Forscher den richtigen Weg weisen, der wird anerkennen müssen, dass dieser Streit sich im Grunde mehr um formale, methodische als um sachliche Fragen dreht. Zunächst lässt sich die Unzahl der besonderen Streitfragen und Lösungsversuche auf einige prinzipielle und längst bekannte Richtungsunterschiede des philosophischen Denkens zurückführen. Dogmatismus und Skeptizismus streiten, wie schon Kant betont, in der Philosophie beständig miteinander. Das gilt auch von der modernen Logik, nur bezeichnen wir jene Gegensätze heute gewöhnlich mit dem Namen Psychologismus und Formalismus. In diesem Sinne bedienen sich z. B. Husserl und Uphues dieser Ausdrücke. Wir wollen beide Richtungen kurz charakterisieren.

Der Psychologismus behauptet: Begreifen, Urteilen, Schliessen, sind nur besondere Arten des Denkens. Das Denken im allgemeinen ist eine menschliche Geistestätigkeit, also sind auch seine Unterarten psychische Prozesse. Nun ist

die Logik die Lehre vom richtigen Begreifen, Urteilen und Schliessen. Sie handelt also von einer besonderen Gattung psychischer Prozesse und fällt damit in das Gebiet der Psychologie, zu der sie sich verhält wie ein Teil zum Ganzen. Das Denken „wie es sein soll“ wird hier nur als spezieller Fall des Denkens, „wie es ist“ betrachtet. Das Evidenzerlebnis wird zum Inhalt eines ganz subjektiven Aktes und kann daher niemals zur Begründung einer von der Zeit unabhängigen idealen Gültigkeit dienen. Die Logik muss demnach auf dem Rang einer selbstständigen theoretischen Wissenschaft verzichten sie wird zur „Kunstlehre“ allenfalls, sie hat eine Beschreibung der (variablen) Geistesorganisation zu geben. Die meisten Logiker der neueren Zeit stimmen mit dieser Auffassung im allgemeinen überein. Mill sagt in seiner Streitschrift gegen Hamilton: „Die Logik ist nicht eine von der Psychologie gesonderte und mit ihr kordinierte Wissenschaft.“ Und positiv drückt sich Lipps aus: „Die Logik ist Physik des Denkens oder sie ist überhaupt nichts.“

Es handelt sich hier um weit mehr, als um blosse Grenzstreitigkeiten im Interesse der Systematik der Wissenschaften. Die Wissenschaft selbst steht in Frage. Sie muss auf Wahrheit verzichten, wenn sie ihr Verfahren und ihre letzten Voraussetzungen nur durch vage Generalisationen, durch zufällige Gewöhnung, durch ein mutmassliches Prinzip des „kleinsten Kraftmasses“ für die Erwerbung der Denkgewohnheiten rechtfertigen will.

Obwohl die psychologistische Richtung in der modernen Logik stark vertreten ist, wollen wir uns nicht mit einer eingehenden Widerlegung ihrer Prinzipien aufhalten, sondern nur im Gegensatz zu ihr folgende Punkte als Grundlage unserer Untersuchung feststellen.

Die Logik befasst sich nicht wie die Psychologie mit der Frage nach dem subjektiven Ursprung des Denkens, sondern ausschliesslich mit den Beziehungen der Objekte des Denkens. Die Psychologie interessiert nur die Entstehung dieser Beziehungen; die Logik untersucht ihre Bedeutung für die Erkenntnis der Wahrheit. Sie will uns über die formalen Bedingungen der Wahrheitserkenntnis aufklären. Sie sagt uns welche

Methoden des Erkennens zur Wahrheit führen; daher ist es unmöglich die Psychologie oder irgend eine andere Disziplin als ihre Grundlage zu betrachten, da wir vielmehr die Logik voraussetzen müssen, um beurteilen zu können, ob in jenen Wissenschaften Wahrheit enthalten ist.

Die subjektive Notwendigkeit, der „Vorstellungszwang," die Assoziation der Ideen usw., welche die Psychologie untersucht und erklärt, können niemals die absolute Notwendigkeit die Objektivität der logischen Erkenntnisse erklären. Wahrheit ist mehr als eine „fixe Idee." Denn das objektiv Notwendige besteht unabhängig davon, ob es als solches erkannt wird. Der Paskalsche Satz bliebe wahr, auch wenn er niemals entdeckt, wenn seine Evidenz niemals gefühlt wäre.

Auch die mathematischen Sätze und Begriffe sind, sobald sie erkannt werden, psychologische Objekte, so gut wie die logischen. Auch die Mathematik, wie überhaupt alle Wissenschaft müsste Psychologie sein, wenn die Logik zu ihr gehörte. Aber würde es uns jemals gelingen, einen geometrischen Satz auf Grund der psychologischen Bedingungen seiner Vorstellung zu beweisen?

Solche und ähnliche Einwände werden gegen den Psychologismus von einer Richtung erhoben, die G. Uphues als Formalismus bezeichnet, weil sich ihre Anhänger „an die Formenlehre Kants anschliessen" Husserl unterscheidet die Vertreter dieser Richtung als Noetiker von den Psychologisten und Relativisten. Sie fordern die Ergänzung der Logik als Kunstlehre durch eine theoretische Wissenschaft, welche die Lehre von den Regeln und Merkmalen zweckmässigen Urteilens, Begreifens und Schliessens erst rechtfertigt. „Jede normative Disziplin, meint Husserl, verlangt die Erkenntnis gewisser nicht normativer Grundlagen. Die noetische Logik ist somit nur die notwendige Ergänzung, ja die Voraussetzung der Logik als Kunstlehre". Denn auch wenn wir mit Sigwart die Logik als Kunstlehre auffassen, können wir nicht davon absehen, dass sie den Zweck hat, die Wahrheit zu erreichen. Nun müssen wir immer schon wissen, was Wahrheit ist, um sie als Zweck setzen zu können, und diesses Wissen darf nicht wieder in blossen Denknormen und Verstandesregeln bestehen, sondern muss sich in einsichtig erkannten Urteilen

darstellen lassen. Jede Kunstlehre des richtigen Denkens führt also wieder auf eine Theorie zurück; anderenfalls endigt sie in einer ganz subjektivistischen Auffassung der Wahrheit.

Alle Wissenschaft fordert einen „einheitlichen Begründungszusammenhang für die Wahrheiten, die ihren Inhalt ausmachen." Diesen Zusammenhang stellen wir meistens mit Hülfe mittelbarer Beweise her. Dass wir indes bei jedem Beweise zu ersten, grundlegenden, einsichtig zu begreifenden Wahrheiten kommen müssen, hat uns schon Aristoteles gelehrt. Der Beweis müsste sich sonst ins Unendliche erstrecken und würde damit unmöglich werden. Jene Annahmen stellen zugleich die Bedingungen dar, unter denen allein ein Zusammenhang sachlicher Erkenntnis möglich ist. Diese Bedingungen lehrt uns die Logik erst kennen. Wir müssen sie daher vor aller Wissenschaft als zu deren Begründung nötig voraussetzen — denn andernfalls müsste jede Wissenschaft ihre eigene Begründung, ihre spezifische Logik haben, die sie sich selbst gegeben hat — und da jene Bedingungen einen objektiven, keinen bloss normativen Charakter tragen, müssen sie in ihrer Gesammtheit eine reine, theoretische und demonstrative Wissenschaft, „die Logik" ausmachen.

Ueber die Berechtigung dieses Anspruchs, wie wenigstens Husserl glaubt, ist man sich im noetischen Lager im allgemeinen einig. Ein neuer und bemerkenswerter Gegensatz beginnt sich jedoch bei der Frage nach der Bedeutung der reinen Logik für die Erkenntnis und zwar insbesondere für die Erkenntnis „materialer Wahrheiten" herauszubilden.

In dieser Hinsicht können wir drei Richtungen der Noetiker unterscheiden: die Metaphysiker, die reinen Formalisten und die Kritizisten.

Die reinen Formalisten schliessen sich vielfach an Leibnitz an; insbesondere bekämpfen sie die grundlegende Lehre Kants von der Sinnlichkeit, d. h. von den apriorischen Formen der Anschauung, von Raum und Zeit, welche sie als rein begriffliche Gebilde nachzuweisen bestrebt sind. Hand in Hand damit geht die Rationalisierung der ganzen Erfahrungslehre. Die Logik soll mehr sein als die conditio sine qua non der Erkenntnis; denn sie soll nicht sowohl notwendige, als

hinreichende Bedingungen für diese geben. Sie soll die Erkenntnis nicht nur in formaler, sondern auch in materialer Hinsicht begründen.

Auch für die Metaphysiker ist die Logik nicht sowohl Denklehre, als Erkenntnistheorie; sie soll aber nicht nur Erkenntnis von Erscheinungen, sondern auch von Dingen an sich (oder von „Wahrheiten an sich“ im Sinne der Platonischen Ideen), von übersinnlichen Wesenheiten, begründen und wird damit zur Metaphysik. Das ist nur die notwendige Vollendung des Formalismus; denn dieser beruht, wie wir nachzuweisen versuchen werden, auf der Möglichkeit einer Metaphysik im gut scholastischen Sinne, mögen dies seine Vertreter (wie Husserl) auch noch so ängstlich von sich weisen. Umgekehrt muss jede „wissenschaftliche“ Metaphysik rationalistisch werden, da sie ihren Behauptungen von übersinnlichen Dingen niemals aus der Anschauung, sondern nur immer aus dem reinen Denken einen Schein von Berechtigung geben kann. Bei dieser inneren Verwandtschaft zwischen Paulogismus und Metaphysik ist es leicht erklärlich, wenn wir Philosophen finden, die beide Richtungen in ihrer Lehre vereinigen, wie z. B. Bernhard Bolzano, dessen Einwände gegen die Kantische Philosophie zu den scharfsinnigsten gehören, die je von Metaphysikern und Formalisten erhoben wurden. Die Lehre, welche Rationalismus und Metaphysik vor allem bei Kant zu bekämpfen haben, ist dessen Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, von Sein und Objekt sein und weiterhin die transscendentale Aesthetik, auf der diese Unterscheidung beruht.

So ist es im Grunde nur eine Partei, die rationalistisch-metaphysische, welche der Kritizismus zu bekämpfen hat. Er tut dies am erfolgreichsten in der Weise Kants, der, indem er seine Theorie der Erfahrung aufbaute, zugleich die Metaphysik aus jeder Stellung im Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis verdrängte. Erkenntnis ist nach Kants Lehre nur in der Erfahrung möglich. Besteht nun Erfahrung, wie Kant darlegt, in der begrifflichen Bearbeitung eines anschaulich gegebenen Materials, so ist Erkenntnis von übersinnlichen Gegenständen, also Metaphysik schon deshalb unmöglich, weil

ihr Gegenstand niemals anschaulich gegeben werden kann und ihr Begriff mithin gänzlich ausserhalb der Grenzen der Erfahrung fällt. Aber auch der reine Formalismus ist jetzt unmöglich, weil er vergebens bestrebt sein wird, die Formen der Anschauung zu Verstandeskategorieen, das anschaulich Gegebene in ein ideal-gesetzlich Bestehendes, das Sein an sich in ein Sein im Sinnne der Wahrheit umzuwandeln. An der Theorie der Erfahrung scheitern sowohl Formalismus wie Metaphysik.

Dies zu zeigen, ist das allgemeine Ziel unserer Abhandlung, das wir einmal durch Kritik gegenteiliger Anschauungen und dann durch gelegentliche Entwicklung der Lehre Kants erreichen möchten.

Logische und reale Möglichkeit.

Von der Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt unterschied Kant die Wissenschaft der Verstandsregeln überhaupt, die Logik. Diese Unterscheidung zwischen der Rezeptivität der Eindrücke als dem „Vermögen, Vorstellungen zu empfangen“ und der Spontaneität der Begriffe, als dem „Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen“, wird für unsere Untersuchung wichtig sein; denn je nach seinem Verhältnis zur transscendentalen Ästhetik Kants muss der moderne Noetiker entweder die Möglichkeit der Erkenntnis metaphysisch begründen oder der Theorie der Erfahrung seine Zustimmung geben.

Wir setzen voraus, dass die Möglichkeit der Erkenntnis begründet werden muss. Es ist nur die Frage, in welcher Weise dies zu geschehen hat, auf logistischem, metaphysischen oder kritischem Wege. Um uns über unsere Aufgabe klar zu werden, fragen wir zunächst, was wir unter dem Ausdruck Möglichkeit zu verstehen haben. Wir können den Begriff des subjektiv Möglichen von dem des objektiv Möglichen unterscheiden. Wenn wir mit Kant nach der Möglichkeit apriorischer Erkenntnisse fragen, so zielen wir nicht etwa auf die subjektive Entstehungsmöglichkeit solcher Sätze in einem bestimmten Bewustsein oder auch in Rücksicht auf eine allgemeine Bewusstseinsorganisation. Es handelt sich hier nicht um Angeboren- oder Erworbensein ursprünglicher Ideen. Wir wollen keine Evolutionstheorie der Begriffe geben; wir fragen nur nach ihrer objektiven Gültigkeit.

Wir fassen dagegen Möglichkeit im Sinne Wolffs als Begreiflichkeit auf. Wir wollen mit Kant die synthetischen Urteile a priori verstehen, begreiflich machen, rechtfertigen. Welchen Sinn hat diese Aufgabe? Ich kann offenbar

Vorstellungen zu beliebigen Kombinationen vereinigen, ich kann alle erdenklichen Sätze bilden: sie bleiben richtig, denkbar, möglich; solange ich mit den Regeln der formalen Logik in Übereinstimmung bleibe. In diesem Sinne ist die Möglichkeit eines Satzes wie: „Die Seele ist ein einfaches Wesen", offenbar; denn der Satz ist logisch widerspruchslos. Ist diese formale Möglichkeit nun die einzige, welcher unsere Urteile unterliegen; ist es allein als das Prinzip der rein logischen Sätze und damit der logischen Möglichkeit, nach dem sie sich zu richten haben, um notwendig, allgemein gültig zu sein, dann ist offenbar die Kantische Rechtfertigung der Erkenntnismöglichkeit ein überflüssiges Unternehmen Die Schranken der Erkennbarkeit sind dann keine andern als die Schranken der Denkbarkeit.

Kant unscheidet nun noch eine zweite Art der Möglichkeit von der rein formalen Der Begriff, meint er, ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Allein er kann ein leerer Begriff sein, „wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird; welches aber jederzeit auf Prinzipien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis beruht." Kant unterscheidet also die logische Möglichkeit der Begriffe von der realen der Dinge. Logisch möglich sind alle widerspruchslosen Begriffe und Gedankenverbindungen, ist mit andern Worten alles Denkbare. In realem Sinne möglich ist nur das, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt. Ein Begriff, dem eine Synthese zu Grunde liegt oder ein synthetisches Urteil, können sich nur dann auf einen Gegenstand beziehen, mithin nur dann Wahrheit besitzen, wenn ihre Synthese entweder a posteriori von der Erfahrung hergenommen werden kann oder wenn sie eine apriorische Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt darstellt. Diese Beziehung auf den Gegenstand ist gleichbedeutend mit der objektiven Realität, oder mit der realen Möglichkeit des Begriffs oder Urteils. Unmöglichkeit in diesem Sinne kann niemals logisch erschlossen werden, sondern beruht immer auf einem Widerstreit mit der Form möglicher Erfahrung. Wenn Kant nach

der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis fragt, so will er also ihre objektive Realität, ihre Beziehung auf von der Vorstellung unabhängige Gegenstände rechtfertigen.

Hier sehen wir den Zusammenhang unserer Betrachtung mit der am Anfang aufgeworfenen Frage nach dem Verhältnis von Logik und Metaphysik zur Erkenntnistheorie. Wer eine andere Möglichkeit als die logische nicht anerkennen will, für den ist die Kantische Kritik nicht geschrieben. Denn ihm ist die Zusammenstimmung des Naturlaufs mit bloss subjektiv-notwendigen Regeln des Verstandes selbstverständlich, eben weil er nicht zwischen Denkbarkeit und realer Möglichkeit unterscheidet. Für ihn fallen alle Schranken der Erkenntnis, welche nur noch die Grenzen der Denkbarkeit kennt. Damit wird sie zur Metaphysik, zur Wesenserkenntnis im alten Sinne des Wortes.

Kant betont dieser Anschauung gegenüber: Wir haben keine Mittel das Dasein von Objekten des reinen Denkens zu erkennen, weil schon unser Bewusstsein der Existenz zur Erfahrung gehört. Eine Existenz ausser ihrem Bereiche können wir deshalb niemals erweisen, wenn wir sie auch nicht schlechthin für unmöglich erklären können. Sie liegt jenseits von wahr und falsch. —

Damit ist die Ontologie im Sinne der alten Metaphysiker gerichtet. Daraus, dass ich Gott (das allerrealste Wesen) nur als existierend denken kann, meint z. B. Deskartes, folgt, dass das Dasein von Gott unabtrennbar ist und demnach, dass er in Wahrheit existiert.

Hier liegt eine unrechtmässige Erweiterung des logischen Möglichkeitsbegriffs vor. Der logischen Möglichkeit eines allerrealsten Wesens widerspricht durchaus nicht seine tatsächliche Nichtexistenz. Die Behauptung seiner Möglichkeit, wie seiner Existenz ist ein synthetischer Satz und kann deshalb nie aus reinen Begriffen konstruiert werden. Das gilt nicht nur von synthetischen Urteilen (Realbehauptungen) über das allerrealste Wesen oder ähnliche metaphysische Dinge, sondern über Dinge überhaupt.

Wie steht es nun mit den Gegenständen der „reinen Anschauung?“ Für diese scheint auf den ersten Blick der

Unterschied zwischen logischer und realer Möglichkeit nicht mehr zu gelten. Folgt aus dem Begriffe des „Folium Cartesii“ nicht sofort seine Möglichkeit oder ist vielmehr mit ihm zugleich gegeben? Aber warum ist dasselbe nicht der Fall bei Begriffen wie: „Ein ebenes Dreieck, in dem eine Seite grösser ist als die Summe der beiden anderen?“ Der zweite Begriff ist gewiss formal so widerspruchslos wie der erste. Von der Empirie sind die Möglichkeit des ersten, wie die Unmöglichkeit des zweiten gewiss unabhängig. Erkennen wir sie nun aus Begriffen? Kant antwortet: Nein! Zwar geben wir den mathematischen Begriffen selbst ihren Gegenstand a priori, d. h. wir konstruieren sie. Aber dieser Gegenstand ist zunächst nur ein „formales Produkt der Einbildungskraft“; erst dadurch dass der Raum in dem er angeschaut wird, eine formale Bedingung a priori aller äusseren Erfahrung ist, erhält er Möglichkeit, reale Bedeutung. Was der Natur des Raumes, der Natur der Anschauungsformen widerspricht, wie z. B. der Begriff einer ebenen Fläche, die von zwei sich schneidenden Graden umgrenzt ist, hat deshalb keine reale, sondern nur logische Möglichkeit.

Objektivität oder Realität?

Dass weder Erkenntnistheorie, noch Metaphysik, noch eine andere Wissenschaft die reine Logik begründen können, haben wir bereits gesehen. Die Logik begründet sich selbst. Schon Twesten vertritt die Ansicht, dass ihr einziges Prinzip der Satz der Identität ist. Dies Prinzip lässt sich nicht weiter begründen, es ist vielmehr die formale Voraussetzung jeder Art von Begründung.

Die Erkenntnistheorie oder Metaphysik, anstatt etwas zur Rechtfertigung der reinen Logik tun zu können, hat sie vielmehr zu ergänzen, und zwar in folgender Hinsicht. Die Logik untersucht die Bedingungen der Denkbarkeit der Objekte überhaupt, und in dieser Untersuchung ist sie zwar abstrakt und formal, aber objektiv. Sie sieht von jedem Unterschied der Objekte ab und legt den blossen Begriff des Objektes ihren Demonstrationen zu Grunde. Daher gibt sie keinerlei Aufschlüsse darüber, von welchen Dingen nun ihre Gesetze gelten können und müssen. Kennten wir bloss gedachte Dinge, so wäre die Logik zugleich Wissenschaft von den Dingen an sich, Metaphysik. Nun machen wir aber den Anspruch, nicht nur Dinge des Denkens zu kennen, sondern auch Dinge der Anschauung, die wir als unabhängig von aller Vorstellung setzen. Wir betrachten unsere Wahrnehmmungen nicht als ein blosses Spiel der Einbildungskraft, wir beziehen sie vielmehr auf Objekte ausser uns, d. i. unabhängig von unserm subjektiven Bewusstsein. Wir müssen das tun, wenn anders Erkenntnis und damit auch Wissenschaft, d. i. ein Inbegriff

von gesetzlich zusammenhängenden Wahrheiten objektiv möglich sein soll Das Reich der Realität ist die notwendige Voraussetzung für das Reich der Wahrheit Nun müssen wir fragen: Mit welchem Rechte setzen wir Dinge voraus, behaupten wir die Gültigkeit der logischen Gesetze auch von diesen Dingen der Anschauung, die unter ganz besonderen Einschränkungen existieren? Nicht nach der Objektivität sondern nach der Realität der Logik fragt also die Erkenntnistheorie. Objektiv, d. h. allgemeingültig und notwendig sind die Gesetze der Logik durch sich selbst. In dieser Hinsicht bedürfen sie keiner weiteren immanenten oder transscendenten Begründung. Reale Bedeutung erlangen die logischen Gesetze, wenn sie in allgemeiner und notwendiger Weise auch von den wenigen Dingen gelten, die nicht bloss als gedachte Objekte im Bewusstsein, sondern vom Denken unabhängig existieren. Dass die Logik von den Gesetzen der abstrakten Wirklichkeit gilt, liegt schon in ihrer Definition ausgedrückt; dass sie von den empirischen Gesetzen gelten muss, wenn es Wissenschaft geben soll, ist ein Postulat.

Husserl unternimmt es, die Erkenntnis aus rein logischen Gesichtspunkten zu rechtfertigen, ohne die Frage nach der Realität der Logik zu berücksichtigen. Realität ist für ihn gleich Objetivität, Existieren gleich Gelten. Er legt das Hauptgewicht auf die Ursprungsfrage der Erkenntnistheorie. Auch in der Frage der Beziehung unserer Erkenntnis auf transscendente Gegenstände will er „phänomenologische Aufklärung," keine Erklärung gelten lassen, keine Rechtfertigung dieser Beziehung, wie Kant sie gegeben hat.

Die „reine Phänomenologie der Erkenntnis" hat nach Husserl folgende Aufgabe. Sie analysiert und beschreibt die Vorstellungen, Urteile und Erkenntniserlebnisse, deren „genetische Erklärung und Erforschung nach empirisch-gesetzlichem Zusammenhange, der Psychologie obliegt." Dabei ist es abgesehen auf eine Sichtung und Klärung der Begriffe und Gesetze, „die aller Erkenntnis objektive Bedeutung und theoretische Einheit verleihen." Diese „Aufklärung" ist nach Husserl die einzige Aufgabe, welche die Erkenntnistheorie zu lösen hat. Dagegen hat sie durchaus nichts mit der

metaphysischen Frage nach der Existenz und der Natur der Aussenwelt zu tun.

Wir brauchten uns nicht um Namen zu streiten. Es könnte uns gleichgültig sein, ob die Frage nach der Berechtigung der Beziehung unserer Erkenntnis auf Objekte von der Ursprungsfrage abgetrennt und mit einem besonderen Namen, wie Metaphysik belegt würde. Aber Husserl bleibt hierbei nicht stehen. Er will die Frage nach dem transscendenten Gegenstande ganz beseitigen. Das hängt eng mit seiner Auffassung der Natur der Bedeutung, der „Idealität des Allgemeinen zusammen, die ihm etwas Selbständiges auch ohne Beziehung auf den Gegenstand ist. Das Bedeutungsmässige im einzelnen Akte (des Denkens oder der erfüllenden Anschauung) soll niemals im Gegenstande, sondern immer im „Aktcharakter" gründen. Wir nehmen einen bestimmten Gegenstand z. B. den Mond wahr. Je nach seinem Stande am Himmel, nach der Feuchtigkeit der Atmosphäre wechseln die Wahrnehmungen, die wir von ihm haben. Dennoch beziehen wir sie immer noch auf denselben Gegenstand. Mit welchem Rechte tun wir das? Ganz verschiedene Bewusstseinsinhalte werden erlebt und doch wird derselbe Gegenstand wahrgenommen. Also ist der erlebte Inhalt nicht selbst der wahrgenommene Gegenstand. Es ist ein ganz neuartiges Erlebnis, dass wir im Wechsel der Wahrnehmungen einen und denselben Gegenstand zu erfassen vermeinen. Es sind uns hier verschiedene Empfindungsinhalte gegeben, die aber in demselben Sinne gedeutet werden. Diese Deutung, meint Husserl, ist ein „Erlebnischarakter," der „allererst das Dasein der Gegenstände für mich ausmacht" Der wahrgenommene Gegenstand ist nach Husserl derselbe, wie der intentionale, der vom Vorstellen gemeinte Gegenstand; resp. wird dieser mit dem wirklichen Gegenstand der Vorstellung identifiziert. „Es ist widersinnig, zwischen beiden zu unterscheiden; denn der transscendente Gegenstand wäre gar nicht Gegenstand dieser Vorstellung, wenn er nicht ihr intentionaler Gegenstand wäre." „Stelle ich irgend ein Transscendentes vor, so ist es damit auch intentionales Objekt; dabei ist es gleichgültig, ob dies Objekt existiert, ob es fingiert oder absurd ist." Husserl

vergisst, dass schon im Begriff des intentionalen Gegenstandes die Existenz eines von aller Intention, von allem Meinen unabhängigen Objektes vorausgesetzt wird.

Ist nun der Gegenstand nicht nur gemeint, sondern so wie er gemeint ist und in eins gesetzt mit dem Meinen „gegeben," so entspricht der Synthesis, welche „die Intention des Urteils absolut oder vollkommen erfüllt," die „Evidenz im prägnanten Sinne des Wortes." Diese ist ein „objektivierender Akt wie jede Identifizierung." „Ihr objektives Correlat heisst Sein im Sinne der Wahrheit oder Wahrheit."

Hiervon unterscheidet Husserl den Begriff der Realität als der „Möglichkeit, sinnlich wahrgenommen zu werden." Mit dem Begriff des sinnlich wahrnehmbaren soll auch der Begriff des sinnlichen oder realen Gegenstandes geklärt sein, denn die sinnlichen Gegenstände sind eben die Gegenstände schlichter oder sinnlicher Wahrnehmung, sie sind die „möglichen Gegenstände sinnlicher Imagination und sinnlicher Anschauung überhaupt." Bei der Bearbeitung durch die kategorialen „Zusammenhangsformen" bleibt der Sinnengehalt des Gegenstandes ungeändert; es wird dem Gegenstand nur eine bestimmte Rolle, die Rolle des Beziehungsgliedes angewiesen. Damit ist die Frage nach den Dingen, nach der Möglichkeit äusserer Erfahrung für Husserl erledigt. „Der Gedanke, es könnte der Weltlauf die logischen Gesetze je verleugnen, ist ein widersinniger Gedanke." Dieser Vorwurf trifft natürlich vor allen Dingen den Gedanken Kants, „dass die Erfahrung, die Rücksichtnahme auf die Sinnlichkeit die (reale) Gültigkeit dieser Gesetze erst begründen und ihnen ihre Grenzen vorschreiben müsse". Dürften wir annehmen, dass der reale Zusammenhang der Welt mit den Gesetzen des Denkens nicht in Einklang sei, so müsste eine „hypothetische Sinnlichkeit, welche uns die Welt zur adäquaten Selbstdarstellung brächte, zwar fähig sein, die kategorialen Formen anzunehmen; dass müsste aber in einer Weise geschehen, welche durch das Wesen dieser Formen ausgeschlossen wäre". Hier vergisst Husserl, dass eine Sinnlichkeit, welche die Welt uns so gäbe, wie sie ist, also eine intellektuelle Anschauung keine Sinnlichkeit mehr wäre, der Widersinn, den Husserl entdeckt, liegt also in seiner Fiktion einer solchen Sinnlichkeit

nicht in der Frage nach der Realität der logischen Gesetze. Somit: Nach Husserl ist die Korrelation zum Angeschaut-Erkanntwerden vom „Sinne des Seins unabtrennbar. Kein Objekt ohne Subjekt! Objekt und Subjekt gehören zusammen wie die beiden Hälften eines Ganzen, drückt Schopenhauer diesen Gedanken aus. Und Natorp meint: „Es ist gleichermassen falsch, das Subjekt, wie das Objekt der Erkenntnis vorauszusetzen, wie überhaupt jeder Versuch misslingen muss das vor allem Denken Gegebene doch irgendwie zu denken."

Demgegenüber betont Kant: Bei der blossen logischen Reflexion vergleichen wir nur unsere Begriffe im Verstande mit einander. Auf diesem Gebiete ist Folgerichtigkeit des Denkens, Widerspruchslosigkeit der Begriffe alles, was wir erreichen können. Will ich aber diese Begriffe auf Gegenstände anwenden, so genügen die Formen des Verstandes nicht, um meine Erkenntnis von ihnen objektiv zu machen. Die Objektivität der Logik genügt nicht „um ihre Realität zu rechtfertigen. Dazu müssen wir erst die Realität ihrer Beziehung auf Objekte unabhängig von unserem Bewusstsein beweisen. Wir müssen also das „vor allem Denken Gegebene" offenbar doch irgendwie denken können! Wie ist das möglich? Der Verstand denkt sich seinen Gegenstand „an sich selbst, aber nur als transscendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung, mithin selbst nicht Erscheinung ist." Dieses Etwas darf weder als Grösse, noch als Realität (im Sinne der Erscheinung oder der Wahrheit), noch als Substanz gedacht werden, weil diese Begriffe nur vermittelst sinnlicher Formen Gegenstände bestimmen können. Jeder Versuch die Art der Existenz des Dinges an sich durch Denken zu fixieren, muss leere logische Form bleiben; gewiss ist nur, dass es existiert, als das, was der Erscheinung entspricht, zu Grunde liegt. Seine Existenz, die wie Kant ausführt selbst kein reales Attribut sondern die Voraussetzung aller solcher Attribute ist, können wir nicht nur denken, sondern auch erkennen. Doch ist das Ding an sich nicht etwa rein logisch erschlossen; es ist vielmehr in der empirischen Erscheinung enthalten, nicht als Sache an sich selbst, sondern in notwendiger Weise als Vorstellung.

Nach Kant ist Realität eine von allem Vorstellen unabhängig gesetzte Existenz, eine „absolute Position." Nach Husserl ist sie „die Möglichkeit, sinnlich wahrgenommen zu werden." Soll diese Möglichkeit eine bloss gedachte sein, soll ihr ein blosses Gedankending entsprechen? Dann müssten wir etwas Gedachtes sinnlich wahrnehmmen können, und damit fiele jeder Unterschied zwischen Denken und sinnlicher Wahrnehmung. Noch mehr, wir brauchten blosse Möglichkeiten zu denken, um sie sinnlich wahrzunehmen; wir müssten die Dinge denkend erschaffen können. Diese letzten Konsequenzen liegen nicht in Husserls Absicht. Er unterscheidet scharf zwischen intendierenden und erfüllenden, bloss bedeutenden und anschaulichen Akten. Auf dieser Grundlage bleibt nur übrig, dass die „Möglichkeit, sinnlich wahrgenommen zu werden" keine bloss gedachte ist, sondern unabhängig von jedem Denken existiert. Das entspricht, wie wir sehen werden Husserls eigenen Voraussetzungen. Sind wir aber einmal so weit gegangen, so müssen wir zum mindesten den Beweis für diese „metaphysische" Annahme unabhängiger Gegenstände erbringen. Könnten wir nicht mit Deskartes annehmen, „dass irgend ein böser Geist all seinen Fleiss daran gewandt habe, uns zu täuschen, dass Himmel, Luft Farben, Gestalten, Töne, kurz alle Aussendinge nichts seien als das täuschende Spiel von Träumen?" Mit blossen phänomenologischen Feststellungen lässt sich der subjektive Idealismus nicht widerlegen. Allerdings ist die analytische Zergliederung der Erkenntnis, der Erfahrung die erste und grundlegende Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ergibt aber diese Analyse, dass die Annahme bewusstseins-unabhängiger Existenzen zu den notwendigen Voraussetzungen der Gesetzlichkeit der Natur gehört, so müssen wir diese notwendig aus ihren Prinzipien nachweisen.

Die erste erkenntnistheoretische Frage ist demnach: Was heisst Erkenntnis, was heisst Erfahrung überhaupt? Erfahrung ist nach Kants Lehre eine Erkenntnis, die durch Wahrnehmung und auf Grund derselben ein Objekt kennen lehrt, ist die Erkenntnis eines mittelbaren Objektes vermittelst eines unmittelbaren Bewusstseinsaktes. Erfahrung, Erkenntnis,

ist demnach weder in blossen Wahrnehmungen, noch in reinen Begriffen enthalten. Wir bleiben nicht bei unsern Wahrnehmungen stehn. Erst die Beziehung auf den gemeinsamen Gegenstand macht sie unter sich übereinstimmend und verleiht den Urteilen über sie notwendige und allgemeine Gültigkeit. Wir wissen also vom Objekt, dass es die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der Erfahrung im wissenschaftlichen Sinne bildet, wenn wir es auch nicht näher bestimmen können. Die exakte Wissenschaft hat das Recht, diesen Satz als Postulat zu gebrauchen und die Existenz von Dingen ihren Untersuchungen vorauszusetzen; der Philosoph hat auch diese Annahme noch zu begründen.

Nur unter der Voraussetzung also, dass Dinge existieren, können wir die „Aussenwelt“ begreifen. Husserl meint zwar mit Beziehung auf die Kategorien, die Formen der Begreiflichkeit, „Gesetze, die keine Tatsache meinen, können durch keine Tatsache widerlegt werden.“ Dagegen ist einzuwenden, dass die Kategorien allerdings nicht den Inhalt, wohl aber die Form der Tatsachen bestimmen wollen. Sie sind die Begriffe durch die überhaupt erst ein Gegenstand gedacht wird. Dass damit noch nicht ihre objektive Gültigkeit gegeben ist, erhellt schon aus der Möglichkeit, dass ihnen gar keine Dinge entsprechen könnten. Nicht weil sie subjektive Bedingungen des Denkens sind, sondern gerade trotzdem gelten sie von aller Erfahrung. Als rein logische Formen betrachtet, können sie natürlich weder bestätigt noch widerlegt werden. Sobald sie aber die Sinneswahrnehmungen zu Wirkungen der Dinge stempeln, sobald sie mit dem Anspruch auftreten, Formen des materialen Erkennens, der äusseren Erfahrung zu sein müssen sie sich als solche ausweisen. Allgemeine Gültigkeit für unsere Erkenntnis erhalten sie erst dann, wenn sie sich als die allgemeinen Bedingungen ihrer Möglichkeit erwiesen haben; wenn sich zeigen lässt, dass ohne die kategorialen Begriffe nichts in der Erscheinung als Objekt erkannt wird. Daher müssen wir fragen: Unter welchen Bedingungen wird der Begriff des Objekts überhaupt gedacht? Welche Momente machen den Begriff eines Dinges überhaupt aus? Dann erhalten wir die Kategorien als diese allgemeinen und notwendigen

Bedingungen. Das ist nicht so zu verstehen, als ob der Verstand Gesetzgeber der Natur sei; aber die Erscheinungen sind nunmehr nur noch möglich in der Form dieser allgemeinen Gesetze.

Offenbar gegen seinen Willen stellt sich Husserl auf den von ihnen abgewiesenen „metaphysischen" Standpunkt. Seinen logischen Untersuchungen liegt eine erkenntnistheoretische Voraussetzung über das Wesen des Bewusstseins zu Grunde, die sich darin ausdrückt, dass er ein „phänomenologisches" von dem „phänomenalen" Ich unterscheidet. Während das phänomenologische Ich mit der „Verknüpfungseinheit" der Erlebniscomplexion identisch ist und „nichts Eigenartiges" ausser dem darstellt, ist das „phänomenale Ich", das empirische Ich und als solches ein „reales Ganze, dass sich aus mannigfachen Teilen reell zusammensetzt". Das phänomale Ich ist nun nicht wie das phänomenologische bloss eines, sondern wird als in der Mehrzahl existierend vorausgesetzt. Dem phänomenalen Ich stehen die „empirisch-physischen Dinge gegenüber, Einheiten der Coexistenz und Succession, die uns nur als intentionale Einheiten gegeben sind". Mit diesem Gedankengang verknüpft Husserl durchaus keine metaphysische Absicht; im Gegenteil hält er es für möglich, dass die objektiven Gründe alles Erlebens von physischen Dingen und Ereignissen in gesetzmässigen Bewusstseinscorrelationen liegen. Die Frage nach der metaphysischen Realität ist indessen auch in dieser hypothetischen Ausdrucksweise als berechtigt anerkannt. Ja, Husserl hat selber wenigstens eine metaphysische Annahme gemacht, nämlich die der Existenz einer Mehrheit von phänomenalen Ich. Auf diese Annahmen können wir, wenn wir sie nicht unbewiesen hinnehmen wollen, nur durch Analogieschlüsse, von der Existenz von Dingen an sich ausgehend, kommen. Damit sehen wir uns wieder auf die Frage nach der Realität der logischen Grundsätze geführt. Zum mindesten müssen wir unsere Grundannahme unabhängiger Existenzen und weiter der Zusammenstimmung der Formen der Aktivität, d. h. der logischen Kategorien, mit dem passiv empfangenen, anschaulichen Material, d. h. mit den von den Dingen in uns hervorgerufenen Eindrücken, begründen. Ueberflüssig wäre diese Aufgabe nur

dann, wenn es uns gelänge die Anschauungsformen auf Verstandesformen zurückzuführen. Auch das hat der Rationalismus versucht, wie wir später zeigen wollen.

Wie ist die Frage nach der Realität der Logik, von der wir erkannt haben, dass sie nicht zu umgehen ist, nun zu entscheiden? Inwiefern, unter welchen Voraussetzungen gelten die logischen Gesetze von den Dingen der Anschauung? Welche Rolle spielen die Dinge selbst in der Theorie der Erkenntnis? Soviel wissen wir bereits: das transscendentale Objekt ist ein X, auf das all unsere Vorstellungen bezogen werden müssen, damit ihnen Allgemeingiltigkeit zukommt, das Ding an sich, von dem wir nichts wissen und nichts wissen können. Abgesehen von den sinnlichen Datis haben wir nichts, wodurch wir es noch denken könnten. Es ist kein Gegenstand einer intellektuellen Anschauung, kann auch niemals dazu werden; es ist nur „die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt". Man hat behauptet, was ich nicht irgendwie bestimmt denken kann, ist überhaupt nichts. Das Ding an sich ist demnach ein „ungereimter Begriff". Das „caput mortuum der Kantischen Spekulation" nennt es Uphues. Ein ungereimter Begriff wäre allerdings ein Noumenon als Gegenstand einer intellektuellen Anschauung. Von einem solchen könnten wir keine Erkenntnis, ja nicht einmal einen Begriff haben. Hiervon unterscheidet Kant indessen streng den Begriff des „transscendentalen Objekts, das Noumenon im Sinne des Dinges an sich. Der Name Noumenon bezeichnet ihm sowohl das, was Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung wäre, wie das, was nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist. Dieses letzte, das „transscendentale Objekt", ist ein „Noumenon" im negativen Verstande. Es ist der kritische Grenzbegriff, dessen sich die Theorie der Erfahrung bedienen muss, um den Gebrauch der Kategorien auf Erscheinungen einzuschränken. Die Lehre von der Sinnlichkeit mit ihren Formen a priori welche die Prinzipien der Erscheinungen der Dinge für unser Bewusstsein zeigen will, ist zugleich die Lehre vom Noumenon im negativen Verstande, von Dingen, die wir auch ohne Beziehung auf unsere Anschauung als unabhängige Dinge an sich selbst

denken müssen, obwohl wir sie in dieser Absonderung nicht mehr erkennen können. In dieser Form bedeutet Kants Lehre vom Ding an sich eine Abweisung der platonischen Ideenlehre. Die „*νόητα*“ sind nicht die allein wirklichen Wesenheiten, und auch die neueren Noetiker können durch ihre „idealen Allgemeinheiten“, Wahrheitsdinge und Wahrheitswerte niemals die Dinge an sich für die Theorie der Erkenntnis entbehrlich machen. Der Gegenstand ist seiner Natur nach unabhängig von jeder subjektiven Vorstellung, wie von jeder (besonderen) objektiven Bedeutung. Dem „Sein an sich“, der Existenz, gebührt der Primat vor dem „Sein im Sinne der Wahrheit“; denn Vorstellungen, Bedeutungen gewinnen wir erst auf Grund der Erscheinungen, mithin auf Grund des unabhängig Gegebenen, das die Ursache der Erscheinung ist. Der Gegenstand hört nicht auf zu existieren, auch wenn ich aufhöre, ihn wahrzunehmen. Wäre die menschliche Vorstellungsform nicht aktualisiert, gäbe es mithin das nicht, was wir Wahrheit nennen, der Gegenstand bliebe trotzdem. Die Wahrheit schaffen wir erst. Sie ist nichts, abgesehen von ihrer Bedeutung für ein mögliches Bewusstsein. Der Gegenstand existiert „an sich“.

Die Art wie Kant die Annahme des transscendentalen Objekts rechtfertigt, ist die folgende: Die transscendentale Aesthetik lehrt uns, dass unsere Wahrnehmung niemals Dinge an sich selbst, sondern nur immer ihre subjektiven Wirkungen enthält. Diesen Wirkungen liegt ein unabhängiges Sein zu Grunde. Dies Ding an sich ist nicht etwa aus der empirischen Erscheinung erschlossen; es ist in ihr enthalten, mit ihr zugleich gegeben. Lassen wir den Unterschied von Erkenntnissen a priori und a posteriori zu, für welche wir besonderer Sinneswahrnehmungen benötigen, so müssen wir auch das Dasein von Dingen an sich zugeben. Auch der empirische Inhalt der Erfahrung ist — seiner Form nach — a priori gegeben. Das empirisch bestimmte Bewusstsein meines eignen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir.

Fassen wir das Problem ganz allgemein: Gegenständlichkeit und Gesetzlichkeit der Natur sind die beiden notwendigen Voraussetzungen der Erfahrung. Es bleibt noch die Frage: Mit welchem Rechte machen wir diese Voraussetzungen?

Die Erkenntnistheorie muss mit andern Worten die Uebereinstimmung der Idealgesetze mit den Realgesetzen zeigen und begründen. Aristoteles kannte diese Aufgabe noch nicht. Er hatte noch keine Kritik der Erkenntnis in unserm Sinne; denn für ihn waren die Denkgesetze schlechthin Naturgesetze. Erst Kant hat uns hier gelehrt, die Frage richtig zu stellen. Unter welchen Voraussetzungen sind Denkgesetze auch Gesetze der Natur? Ihm folgen wir, wenn wir heute die Logik nicht mehr schlechthin als Ontologie, als Metaphysik gebrauchen, sondern aus ihr eine Grundlage der Erfahrung machen.

Die noetische Definition der Wahrheit.

Entsprechend den Hauptrichtungen der modernen Logik finden wir hauptsächlich drei Definitionen des Begriffes der Wahrheit vor. Man erklärt sie nämlich:

1. für den Kategorien eingeordnet (z. B. als Gültigkeit).
2. für ihnen übergeordnet (z. B. als Wirklichkeit).
3. für eine Art und Weise des Denkens (z. B. als Denkrichtigkeit).

Die dritte Definition lässt uns nicht über das Subjekt hinaus kommen; sie führt zum Relativismus, mit dem wir uns nicht weiter befassen wollen. Um die Positionen der ersten und zweiten Definition dreht sich der Streit zwischen Metaphysik und Erkenntnistheorie. Leibnitz und Bolzano würden sich nicht bedenken, der zweiten Definition zuzustimmen; wir werden versuchen, die erste zu vertreten. Wahrheit und objektive Gültigkeit z. B. eines begrifflichen Satzes sind ein und dasselbe. Wir dürfen uns hier nicht durch den Sprachgebrauch beirren lassen, demgemäss man sagen könnte: Wahrheit hat wohl Gültigkeit, ist aber selbst von ihr verschieden. Wahrheit ist nichts anderes, als die allgemeine und notwendige Gültigkeit eines Verhältnisses zweier oder mehrerer Begriffe im Zusammenhang des Denkens. Wir verwehren es allerdings niemand, die Wahrheit als das „Wesen der Dinge“ oder als das „Sein“ oder „Existieren der Gegenstände des Denkens“ zu definieren; nur wird man bei der Untersuchung der Erkenntnismöglichkeit dieser Wahrheit zu dem Schlusse kommen, dass eine solche Wahrheit so unerkennbar ist, wie das Wesen der Dinge. Es müsste schon Metaphysik möglich sein, wollten wir das Wesen der Dinge oder die Wahrheit in diesem Sinne erkennen. Andererseits können wir die Erkenntnis dieser Wesenswahrheit nur metaphysisch begründen. Hier sehen wir uns auf unsere zweite allgemeine Frage geführt: Wie

verhält sich die Metaphysik zur Theorie der Erkenntnis? Lässt sich die Erkenntnis metaphysisch begründen, lässt sich die Möglichkeit der Metaphysik selbst rechtfertigen?

Dass wir die Wahrheit erkennen können, mögen wir dabei z. B. mit Uphues immerhin voraussetzen. Dann bleibt aber noch die Frage zu lösen: Welche Wahrheit erkennen wir, können wir erkennen? Wir können den Begriff der Wahrheit in unserer Definition mit allen erdenklichen Prädikaten belegen, aber wir müssen dann unter Umständen einsehen, dass wir sie nicht erkennen können, falls nämlich unsere Begriffskonstruktion den Bereich möglicher Erfahrung überschreitet. Wollen wir wissen, welche Wahrheit wir erkennen können, was der objektive Sinn des Begriffs der Wahrheit ist, was es bedeutet zu sagen, wir erkennen „die Wahrheit", so dürfen wir nicht versuchen, eine Definition der Wahrheit zu geben und dann eine Begründung ihrer Erkenntnismöglichkeit zu ersinnen, einerlei ob wir dabei metaphysische Fabelwesen, übersinnliche und unsinnliche Mächte zu Hülfe nehmen müssen. — Das ist scholastische Manier. — Wir müssen den bescheideneren Weg einer Kritik der uns tatsächlich vorliegenden Erkenntnis wählen, müssen fragen, worauf beruht diese Erkenntnis? Worin besteht ihre Wahrheit? Wie weit reicht sie? Wie weit reicht unsere Erkenntnis der Wahrheit?

Nach der Definition der noetischen Partei ist Wahrheit allen Kategorien übergeordnet. Die Konsequenz dieser Annahme ist, dass wir die Wahrheit schliesslich mit „Wirklichkeit" identifizieren müssen. Damit wird die Wahrheit zum Wesen, zum „Sein des Seienden", sie wird aufgefasst als die Existenz des Existierenden, die Nichtexistenz des Nichtexistierenden; sie ist das „Gelten der geltenden, das Nichtgelten der nichtgeltenden Gegenstände." Demnach können wir sie nicht mehr als den Kategorien eingeordnet auffassen. Weder ein Ding, noch das Existieren eines Dinges, weder eine Beziehung noch eine ideale Einheit ist sie, ist demnach auch kein Gesetz. Wahrheit hat ferner wohl Gültigkeit, aber darf nicht mit ihr verwechselt werden, auch nicht mit allgemeiner Gültigkeit, innerer Notwendigkeit. Innere Notwendigkeit ist nach Bolzano immer nur ein Merkmal der Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst.

Auch jeder Zufall, meint Balzano, hat innere Notwendigkeit. Die Wahrheit ist nichts anderes als das Wesen des Seienden. Will ich die Wahrheit erkennen, so muss ich von allem Seienden solche Aussagen machen, wie sie seinem Wesen entsprechen. Insofern hat auch das Nichtseiende, das Nichtgeltende sein „Wesen." Und zwar ist dies Wesen des Seienden oder Nichtseienden etwas transsubjektives, das vor allem Denken „besteht". Dem gegenüber steht Kants Ansicht: „Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande. Der Gegenstand meiner Erkenntnis ist immer ausser mir, in mir aber finde ich immer wieder nur die Erkenntnis des Gegenstandes, also nicht den Gegenstand selbst; folglich kann ich immer nur beurteilen, ob meine Erkenntnis vom Objekt mit meiner Erkenntnis vom Objekt übereinstimmt." Treffend sagt Riehl: „Es ist eigentlich selbstverständlich, dass wir immer nur unser Wissen von den Objekten, nicht die Objekte selbst definieren (und, fügen wir hinzu, erkennen) können." Dagegen besagt Bolzanos Definition der Wahrheit.

„Wahrheit ist Beschaffenheit von Sätzen. Ein Satz ist wahr, wenn er aussagt, was seinem Gegenstande zukommt." Das soll, wie wir später erfahren werden, bedeuten, „was dem Gegenstande an sich zukommt."

Der Gegenstand des Erkennens ist für Bolzano nur die Wahrheit. Auf demselben Standpunkt steht Uphues, der sich allerdings vorsichtigerweise ausser stande erklärt, „von dem was Wahrheit ist, eine ausreichende Definition zu geben." Auch er fasst indes die Erkenntnis der Wahrheit von vorn herein als Wesenserkenntnis auf. Er betrachtet den Gegenstand der Erkenntnis als das, „was vom Erkennen weder gemacht, noch geändert wird." Damit soll nicht im Widerspruch stehen, „wenn wir an einer unlösbaren Verbindung des Gegenstandes mit dem Erkennen und umgekehrt festhalten." Das soll nicht im Fichteschen Sinne einer Schöpfung des Objektes durchs Subjekt verstanden werden, auch nicht im Sinne des Positivismus, dass dem Erkennen sein Gegenstand einfach gegeben werde; denn der Gegenstand ist noch nicht das Erkannte. — Den letzten Satz unterschreiben wir gern. Die Trennung von Sein und Objekt-sein ist ganz in Kants

Sinne. Noch nicht einmal sinnliche Wahrnehmung, viel weniger ihr Gegenstand ist Erkenntnis, Erfahrung, sie wird erst dazu durch begriffliche Bearbeitung, durch die Verschmelzung des sinnlich Gegebenen mit begrifflichen Elementen. Indessen hätte Uphues auch hinzufügen müssen: Das Erkannte ist nicht der Gegenstand. Denn woher wissen wir, dass wir den Gegenstand so erkennen, wie er an sich ist? Gern erkennen wir an, dass die „metaphysische Bedeutung der Wahrheit" nur zu retten ist, wenn wir giltige Urteile über das Wesen der Dinge fällen können, aber vielleicht ist Metaphysik in diesem Sinne eben nicht zu retten! Zwar enthält es wirklich keinen Widerspruch zu sagen: Das Gegebene ist nicht ohne das Erkennen, aber ebenso wenig in sich widersprechend (was Uphues zu glauben scheint) würde die Behauptung sein: Das Gegebene ist durch das Erkennen. Ja, uns scheint dieser zweite Satz sogar die notwendige Konsequenz des ersten zu sein. Denn wenn das Gegebene nicht ohne das Erkennen sein kann, so muss offenbar ein Grund dafür vorhanden sein, dass es so ist. Diesen Grund dürfen wir aber nicht in einem zweiten ursprünglich Gegebenen suchen, ohne dem ersten seine Selbstständigkeit zu rauben, die ihm nach Uphues Meinung trotz seiner Correlation zum Erkennen eigentümlich ist. Dass dieser Grund im ersten Gegebenen zu suchen sei, wäre nach Uphues nicht anzunehmen, da sonst offenbar das Gegebene das Erkennen erst bewirken müsste. So bliebe nur übrig diesen Grund im Erkennen zu suchen. Indes sind alle derartigen Annahmen metaphysischer Art. Es sind Annahmen, die dazu dienen können, die metaphysische Bedeutung des Erkennens aufrecht zu erhalten. Aber mit welchem Recht werden sie gemacht? So fragen wir mit Kant. Eine Erkenntnistheorie, die mit solchen Behauptungen beginnt, gehört in die Zeit vor der Kritik der reinen Vernunft. Zudem kann es der eigentlichen metaphysischen Absicht nicht viel nützen zu sagen: Das Gegebene ist nie ohne das Erkennen. Auch wenn wir ein Weltbewusstsein, ein Bewusstsein überhaupt, einen überzeitlichen Gott annehmen, einen Gott in dessen Allbewusstsein sich beständig die Gesammtheit der gegebenen Wahrheits-Dinge widerspiegelte, so wäre aus der Unauflöslichkeit

dieser Verbindung noch nichts für ihre Art ausgemacht. Wir wissen noch nicht, ob dies überzeitliche Bewusstsein die Dinge nun wirklich so erkennt, wie sie sind. Und geben wir dies zu, so erhebt sich, was unsere Erkenntnis hiervon angeht, wieder dieselbe Frage. Es ist gleichgültig ob dies überzeitliche Bewusstsein nur dazu da ist, den „Wahrheiten an sich" ewigen „Bestand" zu verleihen, oder ob es auch bei unserm Erkennen eine Vermittlerrolle im Sinne der Occasionalisten spielt, in jedem Falle müssten wir immer noch beweisen, dass wir die Wahrheit an sich erkennen; oder sollen wir etwa das Cartesianische Argument ins Feld führen, „dass Gott nicht betrügen könne?" Uphues sucht seinen Begriff vom Gegenstand der Erkenntnis durch eine Kritik des Kantischen „Dinges an sich" zu stützen, eine Vorstellung, zu der Kant „durch die Gegensätzliche Trennung des Erkennens und seines Gegenstandes geführt" sei. Der Begriff des Dinges an sich ein Unbegriff! Das ist dieselbe Anschauung die wir in anderm Gewande bei Husserl antrafen. Husserl scheint uns konsequenter zu sein als Uphues, wenn er das Existieren gewissermassen als eine Unterart des Geltens auffasst. Auch Uphues sieht sich schliesslich zu der Folgerung gedrängt; das Gelten steht höher als das Existieren (vermöge der überzeitlichen Bedeutung der Wahrheit). „Das Existieren ist nur möglich durch das Gelten." Es scheint uns, dass Uphues' hier auf den von ihm selbst an anderer Stelle abgewiesenen „rationalistischen Standpunkt kommt, was nur eine notwendige Konsequenz der ungerechtfertigten Annahme einer Correlation zwischen Erkennen und Sein darstellt.

Verhältnis der Wahrheit zum Erkennen.

Nach der noetischen Definition der Wahrheit, welche sie als das „Wesen des Seienden“ betrachtet, muss sich auch die entsprechende Definition des Erkennens und der Erkenntnis richten. Wollen wir die Wahrheit erkennen, so müssen wir das Wesen der Dinge selbst erfassen. Diese Definition streitet mit der Lehre Kants, welcher Erkenntnis in der Uebereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit findet. Wesenserkenntnis erfordert immer die Möglichkeit einer Metaphysik im vorkantischen Sinne, wie sie neuerdings Uphues vollbewusst für die Begründung der Erkenntnis fordert. Um ihr System der Erkenntnis durchzuführen, hat sich die Noetik vor allem mit Kants transscendentaler Aesthetik auseinanderzusetzen. Zeigt es sich, dass Raum und Zeit Anschauungsformen in Kants Sinne sind, dass ferner die mathematische Erkenntnis immer auf reiner Anschauung gründet, wenn sie auch in ihrem weiteren Gange begrifflich fortschreiten mag, dann ist es auch erwiesen, dass wir vom Wesen der Dinge nie und nimmer etwas wissen können, eben weil jedes Ding, das uns affiziert, als Erscheinung sich den Formen der Anschauung fügen muss. Dass Vorgestellt- und Gewusstwerden nur ein determinierendes Prädikat der Gegenstände ist, mögen wir zugeben; es fragt sich nur, ob nicht die Wahrnehmung den Gegenstand „modifiziert“. Sollte das nicht der Fall sein, so müssten wir zu der alten Anschauung eines absolut-realen Raumes zurückgreifen. Nur unter dieser Voraussetzung wäre es möglich, dass das Denken als Bewusstseinstätigkeit das Sein der Dinge selbst, die Wesenheiten (res) erfasste.

Neuerdings hat Uphues die Ansicht vertreten: Falsche Metaphysik ist es allerdings, nach dem Wesen von Dingen an sich zu fragen. Denn schon der Begriff des Dinges an sich ist ein Unbegriff. Wir müssen die Fragestellung ändern

und auf das Wesen der Gesetzlichkeit richten. Die Annahme einer durchgängigen Gesetzlichkeit ist allerdings, wie schon z. B. Helmholtz betont, eine Voraussetzung für alle Naturerkenntnis. Es ist aber nicht die einzige. Wir brauchen ein Substrat für diese Gesetzlichkeit. Allen Veränderungen müssen wir ein absolut Beharrliches zu Grunde legen; denn ohne dieses wäre die Veränderung gar nicht möglich Uphues erkennt auch wieder selbst an, dass die „objektive Regel", das Gesetz, „das den Empfindungen selbst Halt und Bestand verleiht" kein blosser Gedanke, keine Abstraktion sein kann. Vielmehr muss sie etwas „Widerstand entgegensetzendes", ein „das Abbrechen der Zeitreihe Behinderndes" sein, das selbst von den Empfindungen verschieden ist und dessen nähere Beschaffenheit wir offenbar nicht kennen. Es wäre ein Zirkel, wollten wir dies „Etwas" wieder durch ein „Gesetz", eine „Regel" erklären. Auch vor allem Bewusstsein müsste diese Gesetzlichkeit, die „allen Empfindungen erst Halt und Bestand verleiht", offenbar angenommen werden. Die Annahme eines überzeitlichen Bewusstseins ist hier nur ein schwacher metaphysischer Notbehelf, um die Idealität dieser Gesetzlichkeit zu retten. Erhebt sich doch sogleich die neue Frage, worin die Gesetzlichkeit dieses überzeitlichen, göttlichen Bewusstseins begründet sei. Wir werden offenbar das Absolut-Beharrliche nicht los, mögen wir es nun im Raume selbst oder im Ding an sich suchen. Logisch gesprochen scheitert diese idealistische Metaphysik an der Unmöglichkeit, alle Klassenbegriffe in Gesetzesbegriffe umzuwandeln, eine Tatsache, die in der Doppelnatur unserer raum-zeitlichen Anschauung begründet sein mag. Wir können also das Ding an sich nicht aus den Voraussetzungen der erkenntnistheoretischen Grundgleichung: Erkenntnis gleich Erfahrung, eliminieren und so lange wird es auch Grenzen der Erfahrung und der Erkenntnis geben, die keine Wesenserkenntnis der Dinge oder der Dinggesetze zulassen.

Bolzanos Wahrheitslehre.

Wie verhält sich die Wahrheit, das Wesen der Dinge, zum Erkennen? war die Frage, welche die noetische Erkenntnislehre zu beantworten hatte. In diesem Sinne ist die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis ohne Metaphysik nicht zu lösen, wie wir bereits im allgemeinen ausführten. Ein Beispiel dafür giebt Bolzanos Wissenschaftslehre, in der dieser Denker es unternimmt, die Objektivität der Wahrheit zu begründen.

Bolzano ging von der überzeitlichen Bedeutung aus, welche jeder Wahrheit zukommt. Jede Wahrheit gilt für alle Ewigkeit und zwar unabhängig von ihrem Verhältnis zum Erkennen, unabhängig davon, ob sie Hunderte oder Millionen von Geistern, ob sie nur ein einziger oder gar kein Denkender erkennt. Die Gesetze der Planetenbewegung galten, ehe Kepler sie aus der Beobachtung der Marsbewegung gefunden hatte. Die Wahrheit, folgert Bolzano, ist gänzlich unabhängig von ihrem Erkanntwerden; besteht unabhängig von jeder Verbindung mit dem Erkennen. Sie besteht „an sich". Bolzano ist der erste Philosoph, der den Begriff der „Wahrheit an sich" in dieser Schärfe geprägt hat. Diese Lehre von der Wahrheit an sich gründet sich auf eine Art Ideenlehre in Platos Sinne, auf die Lehre von den Vorstellungen an sich.

Vorstellung an sich nennt Bolzano die Bedeutung irgend eines Wortes ohne Beziehung auf Denken oder Erkennen. „Vorstellung an sich ist alles, was in einem Satze an sich vorkommen kann, ohne selbst einen Satz auszumachen." Das Prädikat der Gleichheit kann nur gedachten Vorstellungen zukommen, dann nämlich, wenn sie sich auf ein und dieselbe Vorstellung an sich beziehen. Diese gedachten Vorstellungen

sind die „Erscheinung ein und derselben objektiven Vorstellung". Neben den gegenstandslosen (z. B. „Nichts", $\sqrt{-1}$) und gegenständlichen Vorstellungen (z. B. Mensch, Gott [!]). Den einfachen und zusammengesetzten (welche den analytischen und synthetischen Urteilen Kants entsprechen) sind die beiden wichtigsten unterschiedenen Arten der Vorstellungen, die begrifflichen und die anschaulichen.

Anschauungen sind nach Bolzano einfache Vorstellungen, die nur einen einzigen Gegenstand haben. Alle übrigen Vorstellungen sind begrifflicher Natur. Jeder empirischen Anschauung entspricht, wie bei den Vorstellungen überhaupt, eine Anschauung an sich, die sich durch ihre Einfachheit und Einzigkeit vor den übrigen (begrifflichen) Vorstellungen auszeichnet. Aus diesen Eigenschaften fliesst auch die Tatsache, dass wir Anschauungen nicht mitteilen können, was uns bei Begriffen, vermöge ihrer Abstraktheit und der willkürlichen Beziehung des Denkens auf sie, möglich ist.

Aus den Vorstellungen (d. h. den Begriffen und Anschauungen) an sich setzen sich die Sätze an sich zusammen. Ihnen kommt allein Objektivität, Wahrheit, allgemeine Gültigkeit zu, während unsere Erkenntnistätigkeit einen ganz subjektiven Charakter trägt. Denn die Wahrheit wird nicht dadurch erst Wahrheit, dass wir sie erkennen, sondern, weil sie unerkannterweise, an sich, besteht, kommt ihr allgemeine Gültigkeit und Notwendigkeit zu. Nur weil sie als Wahrheit an sich besteht, gilt sie für alle Menschen, für alle denkenden Wesen, selbst für Gott. Was bedeutet nun dies Bestehen „an sich" der Wahrheit? „Unter einem Satze an sich", sagt Bolzano, „verstehe ich eine Aussage, dass etwas ist oder nicht ist, gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist, ob sie von irgend jemand in Worte gefasst oder nicht gefasst, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht ist." Die Grundzüge dieser Lehre finden wir schon bei Leibnitz. An Bolzanos Definition der Sätze an sich, schliesst sich die der Wahrheiten an sich, folgendermassen an: „Ich verstehe unter einer Wahrheit an sich jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei es unbestimmt ist, ob dieser Satz von irgend jemand ausgesprochen oder gedacht wurde oder nicht."

Entsprechend der Unterscheidung der Vorstellungen an sich in Anschauungen und Begriffe lassen sich die Sätze resp. Wahrheiten an sich wieder in zwei grosse Klassen teilen, in Begriffs- und Anschauungssätze (Wahrheiten). Begriffliche Wahrheiten sind nun solche, „die bloss aus reinen Begriffen bestehen, ohne irgend eine Anschauung zu enthalten". Z. B. wäre der Satz: Die Anzahl der positiven Wurzeln einer Gleichung kann nie grösser sein als die Anzahl der Zeichenwechsel, für Bolzano ein rein begrifflicher Satz, weil er „keine Anschauung enthält". Dieses Kriterium ist wichtig für Bolzanos Lehre. Er wollte formale und materiale Wahrheit, wie Leibnitz und Kant sie unterschieden, einem einzigen Prinzip unterwerfen, um die Einheitlichkeit des Reiches der Wahrheit aufrecht zu erhalten. Das Kriterium, das er hier von der begrifflichen Wahrheit giebt, subsumiert offenbar auch die sogenannten analytischen Urteile unter den Begriff der Wahrheit und ist deshalb ein bloss formales Kriterium. Was heisst es, Begriffe „zu verstehen"? Heisst das bloss, ihren Inhalt kennen? Dann wären alle „Wahrheiten", alle Erkenntnisse analytisch-formaler Natur. Dann könnten wir durch reines Denken Erkenntnisse aller Art erschliessen. Dann stände der Erkenntnis des Wesens der Dinge, der Metaphysik, wie sie Bolzano zu begründen versucht, nichts im Wege.

Der formale Charakter, der Definition und des Kriteriums der Begriffswahrheiten bei Bolzano erhellt besonders daraus, dass er die gesammten mathematischen Wahrheiten zu ihnen rechnete. Sie sollen alle analytischen Charakter tragen und deshalb auch auf rein begrifflichem Wege gefunden werden. Es ist aber unseres Erachtens ein grosser Unterschied, ob wir z. B. die Kugel als den Ort aller Punkte gleichen Abstandes r von einem festen Punkte M definieren oder ob wir sagen: die Gleichung dieses Ortes ist:

$$(x - a)^2 + (y - b)^2 + (z - c)^2 = r^2$$

Diese Gleichung folgt allerdings sofort aus der gegebenen Definition, aber nur, wenn wir sie auf ein dreidimensionales räumlich-anschauliches Gebilde beziehen. Der analytische Ausdruck erhält erst den in unserm Satze ausgesprochenen

Sinn durch seine Beziehung auf mögliche Anschauung. Bolzano hat also übersehen, dass es neben begrifflichen Sätzen, die wir nur zu verstehen brauchen um sie zu erkennen, auch solche giebt, deren Wahrheit wir erst auf Grund möglicher Anschauung erfassen, deren Wahrheit mithin ihre reale Möglichkeit zu ihrer Denkbarkeit hinzufügt.

Die zweite Klasse von Sätzen, die Bolzano anführt, bilden die Anschauungssätze, die blossen Wahrnehmungs- und eigentlichen Erfahrungsurteile. Erfahrungsurteile sind solche, die behaupten, dass der Gegenstand der die Anschauung *A* in mir hervorruft, auch die Ursache der Anschauung *B* ist. Die Wahrheit solcher Sätze hängt nicht nur von unseren Vorstellungen, sondern auch von der Beschaffenheit der äusseren Gegenstände selbst ab. Hier müssen wir fragen, wie kommt es, dass die begrifflichen Wahrheiten niemals mit den Erfahrungserkenntnissen kollidieren? Bolzano nimmt zwei Arten des unabhängigen Bestehens an: Existieren und Gelten. Wie kommt es, dass rein begriffliche Konstruktionen, wie es die mathematischen Wahrheiten nach Bolzano sind, auf die Welt der Anschauung, auf die räumlich-zeitlichen Erscheinungen angewandt werden können. Bolzano hat versucht, diese Frage metaphysisch zu lösen. Raum und Zeit sind ihm einerseits blosse Begriffe, andererseits etwas Wesenhaftes, an den Dingen Geltendes. Er verkannte den Charakter der mathematischen Sätze, er liess ausser Acht, dass sie nicht durch reines Denken zu gewinnen sind, sondern dass das Objekt der Mathematik „Gegenstand der Anschauung ist und nicht des Begriffs", weshalb die von ihm gültigen Sätze anschaulicher Begründung bedürfen.

Beweise für die Realität der Wahrheit.

Bolzano hat nun seine Wahrheitslehre zu rechtfertigen. Er gibt zunächst Beweise dafür, dass es Wahrheiten an sich in seinem Sinne wirklich gibt, ferner dafür, dass wir diese Wahrheiten an sich erkennen können. Diese Beweise sind nur Scheinbeweise. Sie beruhen auf der Nichtunterscheidung der formalen und der materialen Wahrheit, die Bolzano, wie wir schon erwähnten, zu einem „Reich der Wahrheit" vereinigen wollte. Die Wahrheiten, deren Vorhandensein in unendlicher Zahl Bolzano dartut, sind analytische Wahrheiten; aber nicht diese, sondern gerade die in synthetischen Urteilen enthaltenen sind es, deren Allgemeingültigkeit in Frage steht.

Bolzano geht in seinen Wahrheitsbeweisen wie Deskartes vom Standpunkt der Voraussetzungslosigkeit aus. Er sucht die Unrichtigkeit der Behauptung: „Es gibt keine Wahrheit" aus ihr selbst darzutun. Schon Aristoteles wies auf den Widersinn in dieser Behauptung hin. Gibt es wirklich keine Wahrheit an sich, so muss zum mindesten der Satz, der dies behauptet, wahr sein. Mithin gibt es wenigstens eine Wahrheit. Dann ist aber der Satz, der dies zum Ausdrucke bringt, eine zweite Wahrheit, und so fort bis ins Unendliche. Bolzano beachtet nicht, dass sein ganzer Beweis eine rein formale Konsequenz aus dem Satz des Widerspruchs ist. Daraus, dass ein Satz nicht zugleich wahr und falsch sein kann, folgt sofort, dass für jeden unwahren Satz die Wahrheit gilt: Dieser Satz ist falsch. Damit ist die Objektivität der Logik gewiss gerechtfertigt, die ja lediglich auf dem Satz der Identität resp. des Widerspruchs beruht. Für die Realität der Logik ist dadurch noch gar nichts ausgemacht. Die formale Wahrheit hat Bolzano wohl gerettet, wo aber bleibt die materiale Wahrheit, die Erkenntnis der Natur, das Reich der Wirklichkeit? Was hilft

uns ein Reich von Bedeutungszusammenhängen ohne anschauliche Grundlage, an welcher sie verwirklicht werden können? Wenn Bolzano implicite die Voraussetzung macht, dass die Wahrheit das Wesen der Dinge sei, dass also mit der Objektivität zugleich die Realität des Gedachten oder Erkannten, resp. der Bedeutung oder der Wahrheit an sich gegeben sei, so ist das eine metaphysische Voraussetzung, die er erst begründen müsste. Auch sein Beweis für die Möglichkeit, die Wahrheiten an sich zu erkennen, bringt uns nicht weiter Könnten wir keine einzige Wahrheit erkennen, meint er, so erkennten wir wenigstens den Satz, der dies behauptet, als Wahrheit. Das Urteil, das erklärt, dass wir diese eine Wahrheit erkennen, ist aber selbst wieder eine zweite und so fort bis ins Unendliche. Hier kommen wir nicht über den Bereich der inneren Erfahrung hinaus, wie bei dem vorigen Beweise nicht über die Grenzen der formalen Wahrheit. Die unendlich vielen Wahrheiten, von denen Bolzano beweist, dass wir sie erkennen, haben im Grunde alle ein und denselben Inhalt, sie unterscheiden sich nur in formaler Hinsicht, werden nur in unendlich vielen Urteilsakten aufgefasst. Der allgemeine Inhalt ist hier nur: Ich denke, ich habe Vorstellungen.

Bolzano bleibt allerdings hierbei nicht stehen. Er macht einen bemerkenswerten Versuch, die Wahrheiten der inneren Erfahrung zum Fundament der materialen Wahrheit zu machen, das Vorhandensein auch äusserer Erfahrung als Erkenntnis nachzuweisen. Er tut das mit Hilfe des Argumentes von Descartes: Cogito ergo sum. In ähnlicher Weise wie Descartes führt er den Skeptiker zuerst zu der Ueberzeugung, dass er Vorstellungen habe und leitet daraus die „Existenz des Vorstellenden“ ab. Er glaubt sich dazu berechtigt, „denn nicht daraus, dass wir sind, erkennen wir, dass wir Vorstellungen haben, sondern umgekehrt daraus, dass wir Vorstellungen haben, erkennen wir, dass wir sind. Wir schliessen nämlich: was Vorstellungen hat, muss auch Dasein haben. Da wir nun Vorstellungen haben, so haben wir auch Dasein“. Demgemäss wendet sich Bolzano gegen die z. B von Krug ausgesprochene Ansicht, dass im Vordersatz seines Argumentes,

nämlich in dem Cogito, bereits die Voraussetzung des Seins gemacht sei.

Gegen Bolzano gilt hier derselbe Einwand wie gegen Descartes. Es ist niemals möglich, nur durch Reflexion auf die Einheit des Bewusstseins, die wir selbst nur dadurch erkennen, dass wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung brauchen, über die Erfahrung hinauszukommen. Die innere Erfahrung muss durch äussere ergänzt werden. Cogito ergo sum heisst nicht soviel: Ein jedes denkende Wesen existiert, (wie Bolzano meint), sondern nur, (wie Kant sich ausdrückt): Ich existiere denkend. Dieser Satz ist ein empirischer Satz. Er enthält „die Bestimmbarkeit meines Daseins bloss in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit". Dazu bedarf es nun eines Beharrlichen. Dieses aber ist mir in der inneren Erfahrung nie gegeben. Daher kann ich nicht schlechthin sagen: Was denkt, existiert. Auch meine eigne Existenz kann ich nicht aus dem Satz: „Ich denke" folgern, wie Descartes wollte. Denn dazu meint Kant, brauchen wir wieder den Obersatz: „Alles, was denkt, existiert. Dadurch, dass das Ich die Kategorieen denkt, kann es nicht von sich selbst als einem Objekt der Kategorieen einen Begriff bekommen Durch Einheit des Denkens allein wird kein Objekt gegeben. Denn die Kategorie der Substanz, die uns den Begriff eines Objektes erst gibt, bedarf zu ihrer Anwendung immer erst einer gegebenen Anschauung. Wollte das Selbstbewusstsein sich selbst als Objekt der Kategorieen erkennen, so müsste es diese Erklärung seiner selbst sich selbst zu Grunde legen.

Der Satz: Cogito ergo sum ist also kein Verstandesschluss. Er drückt vielmehr schon eine Anschauung, eine Wahrnehmung aus, d. h. es liegt ihm ein sinnliches zur Empfindung gehöriges Element zu Grunde. Ein aus dem Denken erschlossenes Sein, wie es Descartes finden wollte, wäre eine übersinnliche Wesenheit. Um aber berechtigt zu sein, solche Schlüsse zu ziehen, brauchen wir eine Metaphysik. Um zu wissen, ob wir sie ziehen dürfen, eine Theorie der Erkenntnis, der Erfahrung. Zeigt es sich, dass es dem Begriffe der Erfahrung widerspricht, dass je in ihr eine übersinnliche Wesenheit gegeben sein könne, so ist der cartesische Schluss auf ein

denkendes Wesen schon deshalb nicht stichhaltig. Ein Schluss auf ein Wesenhaftes, ein Ding an sich, ist er aber ohne Zweifel, da er ohne vermittelnde Beziehung auf Anschauung vom reinen Denken zur Behauptung einer Existenz kommt. So wurde er zur Grundlage der rationalen Psychologie, zum Angelpunkt aller Metaphysik, die sich auf die gegensätzliche wesenhafte Trennung von Denken und Sein stützt und deshalb darauf angewiesen ist, das Wesen der einen Substanz aus dem der andern zu erschliessen.

Bolzanos Versuch in seiner Wahrheitslehre auch die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der materialen Wahrheit zu erweisen, ist also als gescheitert anzusehen. Wir vermissen bei ihm, mit Kant zu reden, die Berücksichtigung der Sinnlichkeit, ohne die überhaupt keine Erfahrung möglich ist. Bolzano ist nach Leibnitz einer der ersten Philosophen, welche die Objektivität der Logik gegen den aufstrebenden Psychologismus verfochten. Indem er dieses Ziel verfolgte, kam er — noch in scholastisch-metaphysischen Gedankengängen befangen — dazu, die reale Bedeutung der Logik zu hoch einzuschätzen. Der Primat der Wahrheit über die Wirklichkeit, das Wesen der Dinge als Gegenstand der Erkenntnis, diese Grundziele rationalistischer Metaphysik haben auch ihn irre geleitet.

Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

I.

Kants Antwort.

Bolzano hatte seine Wahrheitslehre vor allem gegen Kant zu verteidigen. In seiner Stellungnahme zum formalen Idealismus kommen auch die Consequenzen seiner eignen Lehre erst klar zum Vorschein. Das Hauptproblem der Kritik hatte in schulgemässer Fassung gelautet. Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Bolzano übernimmt es der Form nach, gibt ihm aber einen andern Inhalt und andere Lösung. Kant wollte die Frage folgendermassen verstanden wissen:

Analytische Urteile sind nach Kant immer von der Art, dass das Prädikat B zum Subjekt A so gehört, dass es in seinem Begriffe schon (versteckter Weise) enthalten war oder mitgedacht wurde; daher der Name „Erläuterungsurteile". Mit andern Worten: Analytische Urteile sind Urteile über schon vorher feststehende Begriffe; sie fügen zu diesen Begriffen nichts neues hinzu. Sie sind also Definitionen oder Nominalerklärungen.

In den synthetischen oder Erweiterungsurteilen wird dagegen ein Prädikat mit dem Subjekt verknüpft, „das ganz ausserhalb desselben liegt." Diese Synthese zweier verschiedener Begriffe wird nun nicht bloss in Gedanken angenommen, sondern sie wird als real-möglich oder wirklich behauptet. Das heisst: Synthetische Urteile sind Urteile über Objekte. In dieser Fassung erkennen wir erst die Tiefe und Schwierigkeit des Problems, das uns in der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile entgegentritt. Und doch haben

wir in der Praxis der Wissenschaft und des Lebens diese Urteile fortwährend nötig; sind doch unsere Erfahrungsurteile insgesammt synthetischer Natur. Von ihnen unterscheidet Kant die synthetischen Urteile a priori, die hauptsächlich in der Mathematik und reinen Naturwissenschaft vorkommen und mit absoluter Gültigkeit und Notwendigkeit gefällt werden, obgleich sie sich nicht auf Erfahrung gründen lassen. Auf diese Sätze richtet sich das Hauptinteresse Kants, weil auf ihnen wieder die Möglichkeit der synthetischen Erfahrungsurteile, wie die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt beruht. Demgemäss lautet die Hauptfrage der Kritik:

Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Die Antwort hierauf giebt folgende Betrachtung:

Zunächst ist klar, dass das Verhältnis zwischen den Begriffen, welche die Glieder des synthetischen Urteils bilden, nicht das der Identität oder des Widerspruchs, also kein rein logisches sein kann. Daher können wir aus der blossen Form solcher Urteile ihre Wahrheit oder Falschheit nicht erschliessen. Worauf gründet sich nun ihre Wahrheit, wenn nicht auf die logische Form?

Wollen wir über einen gegebenen Begriff hinausgehen, um ihn mit einem andern zu verbinden, der nicht in ihm enthalten ist, so muss dieser Verbindung eine Vergleichung der beiden Begriffe vorausgegangen sein. Diese Vergleichung ist aber nur möglich durch ein drittes, „worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann“. Dies „Medium aller synthetischen Urteile“ ist der innere Sinn oder die Zeit als apriorische Form dieses „Sinnes“. Die synthetische Einheit der Vorstellungen in einem Urteile beruht daher auf der Einheit ihrer Auffassung durch den inneren Sinn, mithin auf der Einheit des Ichs, des Bewusstseins überhaupt. Das ist natürlich in logischem, inhaltlichen Sinne zu verstehen; die Synthesis der Begriffe, „als Akt betrachtet“, wird „mit Hilfe der Einbildungskraft“ vollzogen.

Wir haben also den ersten Grund für die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in der Einheit des Bewusstseins überhaupt zu suchen. Diese allein aber vermag unserer Erkenntnis, wie wir bereits nachwiesen, keine objektive Re-

alität zu geben. Objektiv wird unsere Erkenntnis erst, wenn wir sie auf einen Gegenstand beziehen. Damit dies möglich sei, muss der Gegenstand auf irgend eine Weise gegeben werden oder doch gegeben werden können. Auch die mathematische Erkenntnis hat nur darum objektiv-reale Bedeutung, weil sie sich auf einen Gegenstand bezieht, den wir allerdings vermöge der Formen der Anschauung selber konstruieren können. Die zweite Bedingung aller synthetischen Erkenntnis ihrer Möglichkeit nach ist also die Existenz einer unabhängig gegebenen Welt von Objekten. Ohne diese Voraussetzung verliert Kants Problem allen Sinn, und man hat ihm im Anschluss an Schopenhauer sehr mit Unrecht die Absicht untergeschoben, als wolle er die Existenz der realen Welt erst erweisen, resp. ganz in Vorstellungen auflösen.

Die Forderung, einem einheitlichen Bewusstsein einen Gegenstand zu geben, heisst nun nichts anderes, als ihn in Beziehung auf mögliche Erfahrung vorstellen. Erst in dieser Beziehung finden wir die objektive Realität eines Begriffs, einer Erkenntnis. Zusammenfassend können wir also sagen: Erst in Beziehung auf mögliche Erfahrung erhält unsere apriorische Erkenntnis objektive Realität.

Nun ist Erfahrung immer aus zwei Faktoren zusammengesetzt. Weder eine blosse „Rapsodie von Wahrnehmungen" noch ein blosses „Schema von Begriffen" vermag sie zu erzeugen. Dies geschieht erst durch begriffliche Bearbeitung gegebener Wahrnehmungen. Diese begriffliche Bearbeitung ist nur möglich, wenn das Objekt in formaler Hinsicht mit dem Subjekt übereinstimmt. Daher beruht Erfahrung nicht minder auf „der synthetischen Einheit der Erscheinungen" wie auf der Einheit des Bewustseins überhaupt, und wir erhalten mithin als „oberstes Prinzip" aller synthetischen Urteile in aller Erfahrung den folgenden Satz:

„Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung". Wir müssen also vor aller Erfahrung die formalen Bedingungen aller Anschauung a priori, d. h. die Synthesis der Einbildungskraft und die notwendige Einheit derselben im Bewusstsein über-

haupt auf die Möglichkeit der Gegenstände äusserer Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen, dann erhalten wir den Satz:

„Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Giltigkeit in einem synthetischen Urteile a priori."

So lautet die Antwort, die Kant auf die oben gestellte Frage gibt. Erschöpfend ist sie deshalb, weil die objektive Giltigkeit synthetischer Urteile durch sie nicht nur begründet, sondern auch begrenzt wird. Soweit Erfahrung reicht, sind synthetische Urteile a priori möglich und gültig, darüber hinaus niemals. Gegenstände, die nicht den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt entsprechen, können niemals in unsre Erfahrung gelangen; auf sie können sich daher unsre Erkenntnisse nicht erstrecken, weil es eben über die Grenze der Erfahrung hinaus keine Erkenntnisse gibt. Mit andern Worten: Wissenschaft (reine und damit auch empirische) ist möglich: Metaphysik ist unmöglich.

II.
Bolzanos Antwort.

Um diese Betrachtung zu umgehen, musste Bolzano schon die grundlegende Destinktion zwischen analytischen und synthetischen Urteilen nicht dem Namen nach, aber dem Inhalt nach abändern. An Stelle des innerlichen Unterscheidungsmerkmales bei Kant setzt er ein ganz äusserlich-formalistisches. Bolzano, der Mathematiker, fasst Urteile auf wie mathematische Gleichungen. Ein Satz oder Urteil ist für ihn dann analytisch, wenn er so beschaffen ist, dass eine der Vorstellungen, aus welchen er besteht, durch beliebige andere ersetzt werden kann, ohne dass hierdurch die Wahrheit oder Unwahrheit des Satzes beeinträchtigt wird. Synthetische Sätze sind ihm nicht-analythische Sätze. Demgemäss fasst

Bolzano alle mathematischen Sätze als analytische auf, (z. B. in dem Satze: Jeder Schnitt einer Ebene mit einer Fläche zweiten Grades gibt eine Kurve zweiten Grades", können wir das erste „Jeder" durch „dieser", „der", „ein", „jener" usw. ersetzen, ohne dass der Sinn des vorliegenden Satzes sich änderte).

Dagegen ist einzuwenden, dass Bolzano die eigentliche Schwierigkeit durch diese neue Art der Urteilsunterscheidung nur vertauscht, verlegt, nicht aber gehoben hat. Denn es fragt sich hier noch immer, wie es kommt, dass wir unbeschadet der Wahrheit eines Satzes eine seiner Vorstellungen durch eine andere ersetzen können. Und wenn wir hier nicht weiter fragen, wird etwa die Allgemeingültigkeit dieser „analytischen Sätze" durch das angegebene Verfahren klargemacht, bewiesen? Auch das Causalgesetz: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung, müsste nach Bolzano eine analytische, von selbst einleuchtende Wahrheit sein. Die Geschichte des Causalprinzips lehrt das Gegenteil. Von den analytischen Urteilen im Sinne Kants ist es selbstverständlich, dass wir sie mit dem Bewusstsein ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit aussprechen, weil sie ja im Grunde nur Definitionen oder Erläuterungen eines zwar unklaren, aber doch bereits im Subjekt enthaltenen Gedankens sind; die Möglichkeit synthetischer Urteile stand dagegen in Frage. Bolzano hat sie nicht nur nicht erklärt, sondern sich den Weg dazu geradezu abgeschnitten, indem er die weitaus wichtigsten synthetischen Urteile, die mathematischen, mit Hülfe eines ganz äusserlichen Schemas zu den analytischen Urteilen in seinem Sinne rechnet, von denen er implicite, aber ganz ungerechtfertigterweise die Annahme macht, dass sich ihre Möglichkeit von selbst versteht. Oder wollte er sich auf seine Wahrheitsbeweise berufen? Auch diese mussten hier versagen, weil es unmöglich ist ein allgemeines Kriterium der inhaltlichen Wahrheit zu geben.

Indes unterlässt es Bolzano nicht, einen Versuch zur Rechtfertigung synthetischer Urteile in seinem Sinne zu unternehmen. Synthetische Urteile sind nach seiner Definition nicht-analytische Sätze und zwar solche, die von der subjek-

tiven Vorstellung ein Merkmal aussagen, welches zwar in dieser Vorstellung nicht enthalten ist, aber dem zugehörigen Gegenstand zukommt. Das ist der äusserlichen Form nach Kants Definition synthetischer Urteile. Es muss bei dieser Uebereinstimmung doppelt Wunder nehmen, dass Bolzano die mathematischen Urteile für analytische halten konnte. Denn wird nicht, so oft wir einen neuen mathematischen Satz kennen lernen der subjektiven Vorstellung (z. B. einer Rotationsfläche) ein neues dem Gegenstand zukommendes Merkmal (z. B. Beziehung ihres Inhalts zum Schwerpunktskreise) hinzugefügt? Dies Missverständnis wird indessen gehoben durch einen Blick auf Kants transscendentale Aesthetik, deren Hauptlehren die seinen diametral zuwider laufen. Leibnitz, auf dessen Philosophie Bolzano gründet, und mit ihm alle Noologisten, fassen Raum und Zeit nicht wie Kant als „Anschauungsformen" auf, die eine wenigstens „phänomenologische" Selbstständigkeit neben den Kategorieen oder Verstandesformen besitzen, sondern schlechthin als Begriffe. Daher sind die aus ihnen fliessenden Erkenntnisse für sie auch rein begrifflicher Natur. So wird es uns erklärlich, dass Bolzano sie zu den analytischen Sätzen rechnen konnte.

Diese Auffassung hat nun eine verhängnisvolle Consequenz. Wer die mathematische Erkenntnis als rein begriffliches Erzeugnis auffasst, der sieht sich mit oder gegen seinen Willen in die vorkantische Metaphysik zurückgeführt; er muss nicht nur ihre Möglichkeit zugeben, er braucht sie auch schon, um sein System der Erkenntnis durchzuführen. Kants Lehre von den Anschauungsformen gab uns ein Mittel an die Hand, den Gebrauch der Kategorieen auf Erfahrung einzuschränken. Hand in Hand damit ging die Lehre von der Erscheinung, die allein unserer Sinnlichkeit gegeben werden kann, während das Ding an sich immer jenseits von aller Erfahrung bleibt. Ist die transscendentale Aesthetik null und nichtig, so müssen auch diese Schranken fallen, und die vertriebene Metaphysik hält siegreich ihren Einzug in das Reich der Wissenschaft.

Bolzano hat auch diese Konsequenz gezogen, um sich seinem von vornherein feststehenden Ziele, der Erkenntnis

der Wahrheit, d. h. des Wesens der Dinge zu nähern. Er fasst im Gegensatz zu Kant Raum und Zeit als Begriffe auf. Die Antwort, die Kant auf die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gab: „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen, der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“ musste Bolzano demgemäss verwerfen. Bolzano behauptet: Es giebt keine reine Anschauung und weiter: Synthetische Urteile sind möglich nicht nur in Beziehung auf mögliche Anschauung, nicht nur, was Gegenstände möglicher Erfahrung betrifft, sondern sie sind möglich, soweit der Gedanke reicht, also auch über metaphysische Gegenstände, über das Wesen der Dinge. Mit der Erklärung dieser Möglichkeit macht er es sich sehr leicht. „Was berechtigt den Verstand, einem Subjekt *A* ein Prädikat *B* beizulegen, welches doch im Begriffe von *A* nicht liegt?“ Nichts anderes, meint Bolzano, als dass der Verstand die Begriffe *A* und *B* hat und kennt. Besitzen wir gewisse Begriffe, so müssen wir auch imstande sein, über sie zu urteilen. Zu sagen, dass Jemand gewisse Begriffe kennt und unterscheidet, heisst nur, dass er von dem einen etwas behauptet, was er von dem andern nicht behauptet, heisst also, dass er über sie urteilt. Das gilt auch von dem Fall, wo diese Begriffe einfach sind. Kant behauptet, wir müssten das Prädikat, das nicht im Begriffe des Subjekts liegt, in einer diesem Begriffe zu Grunde liegenden Anschauung finden. Das ist unmöglich, meint Bolzano; denn während der Subjektsbegriff eine unendliche Menge von Gegenständen befasst, kann uns die Anschauung immer nur einen einzigen darstellen, und der Schluss von diesem auf alle ist unzulässig, kann uns jedenfalls keine Gewissheit geben. Kant wollte sich hier mit der sogenannten reinen Anschauung helfen, die durch ihre aprioriſche Natur die Gewissheit und Notwendigkeit unserer Urteile bewirken sollte. Diesen Unterschied nun, den Kant zwischen empirischer und reiner Anschauung machte, hält Bolzano für ganz nebensächlich. Er meint, es ist ganz gleichgültig, ob wir uns ein Dreieck „bloss in der Einbildungskraft vorzeichnen“ oder es auch „äusserlich darstellen“. Die reine Einbildungskraft, welche Kant für diese

Konstruktion zu Hülfe nimmt, ist nur „ein dunkles Wort“ für eine dunkle Sache. Ihr Verfahren, ihre Erzeugnisse unterscheiden sich nicht von denen der empirischen Einbildungskraft. Diese soll allerdings „Bilder“ erzeugen, während die reine Einbildungskraft „Schemata“ hervorbringt (das „Schema“ bedeutet „die Vorstellung einer Methode oder Regel, einem gewissen Begriffe sein Bild zu verschaffen). Wie kann man aber die Vorstellung einer Methode Anschauung nennen? Das Schema ist nichts weiter als eine genetische Definition des Begriffs. Erkennt man also die Wahrheit eines synthetischen Satzes aus der Betrachtung des Schemas seines Subjektsbegriffs, so erkennt man seine Wahrheit im Grunde genommen aus der Betrachtung des blossen Begriffs.

Sind die Ideen „Raum und Zeit“ Begriffe oder Anschauungsformen?

Vorstellungen, die dem Inhalt nach einfach sind und zugleich dem Umfang nach nur einen Gegenstand betreffen, nennt Bolzano Anschauungen. Solche Vorstellungen hat unser Ich jeden Augenblick Gelegenheit zu erleben (z. B.: ich sehe, höre, fühle u. s. w.). Bolzano unterscheidet diese Anschauungen nach subjektivem und objektivem Charakter.

Vorstellungen, die nicht anschaulich sind und auch in ihren Bestandteilen keine Anschauungen enthalten, sollen dagegen Begriffe heissen. Dazu kommen noch die gemischten Vorstellungen, die in ihren Bestandteilen sowohl Anschauungen wie Begriffe enthalten. Der Gegenstand einer subjektiven Anschauung muss ein wirkliches Ding sein; denn sie ist eine Einzelvorstellung, die nur dadurch erklärt werden kann, dass sie sich zum Gegenstande wie die Wirkung zur Ursache verhält. Umgekehrt können wir uns nicht von jedem Gegenstande eine Anschauung verschaffen (z. B. Gott). Bloss aus reinen Begriffen lassen sich nur wenige Vorstellungen zusammensetzen, die sich auf ein wirkliches Ding beziehen (z. B. Gott, Weltall). Jede Anschauung können wir nur ein einziges Mal in uns hervorbringen. Daher sind Anschauungen nicht mitteilbar wie Begriffe. Mitteilen können wir nur die verschiedenen Beschaffenheiten unserer Anschauungen, soweit sie sich begrifflich fixieren lassen. Kein Begriff ist indes ganz frei von Anschauung, die dazu dient, ihn zu bezeichnen.

Nach Kant, der zuerst nach Aristoteles' und Wolffs Vorgang den Unterschied zwischen Anschauung und Begriff zur allgemeinen Anerkennung brachte, ist die Anschauung eine

Einzelvorstellung, der Begriff eine allgemeine. In der Kritik der reinen Vernunft wird Anschauung als eine Vorstellung definiert, die sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, während der Begriff dies nur mittelbar, eben vermittelst der Anschauung tuen kann. Gegen diese Auffassung wendet Bolzano zunächst ein:

1) Es giebt Begriffe, die sich auf gar keine Gegenstände beziehen (z. B. $\overline{\vee -1}$, „Nichts").

2) Begriffe wie „Mensch" „Lebendiges Wesen" stellen ebenso unmittelbar etwas wirkliches dar, wie anschauliche Vorstellungen im Sinne Kants.

Die Einwürfe Bolzanos sind leicht zu widerlegen. Dass die Begriffe „Nichts" und $\overline{\vee -1}$ (anscheinend) keine Gegenstände haben, während z. B. „Mensch" und „Lebendes Wesen" sich unmittelbar auf ein wirkliches Objekt beziehen, beweist nur, dass jene abstrakter sind als diese. Durch die fortschreitende Abstraktion, durch die Uebertragung von Vorstellungen eines Anschauungsgebietes auf Objekte eines anderen geht oft die anschauliche (gegenständliche) Bedeutung der ursprünglichen Vorstellungen verloren. Die Begriffe werden zu „gedanklichen Symbolen", sie gewinnen „eine von der Anschauung unabhängige, wenn gleich nicht ohne Verbindung mit ihr bleibende Bedeutung".

Dagegen reicht Bolzanos Definition der Anschauung nicht aus. Die anschauliche Vorstellung soll nach Inhalt und Umfang einfach sein! Ist aber z. B. die anschauliche Vorstellung: „Ich sehe" dem Inhalte nach einfach? Doch schon deshalb nicht, weil sie eine zeitliche Dauer besitzt und sich auf einen räumlich ausgedehnten Gegenstand bezieht. Dagegen ist Kants Kriterium der Anschauung: Die unmittelbare Beziehung einer Vorstellung auf den Gegenstand vollkommen einwandsfrei. Auch Individualbegriffe, die es, wie Bolzano im Gegensatz zu Kant betont, allerdings gibt, beziehen sich doch nur vermittelst der zugehörigen Anschauung auf den Gegenstand.

Solche Vorstellungen nun, die sich auf Zeit und Raum beziehen und mehr als einen Gegenstand haben, können nach Bolzanos Definition nicht zu den reinen Anschauungen gehören.

(Z. B. Augenblick, Punkt, Entfernung) Sie sind demnach Begriffe, wenn auch keine reinen.

Die Frage ist nun die: Die ganze unendliche Zeit, der ganze unendliche Raum sind dies auch Begriffe oder Anschauungen resp. Anschauungsformen? Wie steht es ferner mit „dieser bestimmten Zeitlänge", „diesem bestimmten Raumpunkt"?

Bolzano antwortet: Die erwähnten Vorstellungen sind keine Anschauungen; denn ihr Gegenstand existiert nicht. Die in Zeit und Raum sich befindenden Gegenstände sind etwas wirkliches, keineswegs aber die Zeit und der Raum selbst. Sie müssten sonst etwas „wirken" können. Dann hätte Hegel recht, zu behaupten: „Der Mensch wird von Zeit und Raum totgeschlagen, nicht von dem fallenden Steine" Als etwas Wirkliches müssten sie ferner entweder bedingt oder unbedingt sein. Im ersten Falle unterlägen sie der Veränderung, im zweiten wären sie Gott. Die Vorstellungen: „Dieser Augenblick, dieser Punkt" u. s. w. sind also keine Vorstellungen von etwas Wirklichem, daher sind sie auch (nach Bolzanos Definition der Anschauung) keine reinen Anschauungen. Ist aber kein Augenblick und kein Punkt für sich etwas Wirkliches, so ist es auch ebensowenig der ganze Raum, die ganze Zeit. Auch sie sind daher keine Anschauungen. Alsdann aber müssen sie notwendig reine Begriffe sein, da sie auch keine Anschauungen als Bestandteile einschliessen. Das letzte wird klar, wenn wir untersuchen, was wir unter Zeit und Raum zu verstehen haben. Legen wir einem „Wirklichen" eine Beschaffenheit mit „Anspruch auf Wahrheit" bei, so müssen wir eine Zeitbestimmung hinzufügen (z. B. die Erde ist im jetzigen Zeitraum ein Planet). Wir denken also unter dem Worte Zeit nichts anderes, als diejenige Bestimmung an einem Wirklichen, die als Bedingung stattfinden muss, damit wir ihm eine gewisse Beschaffenheit in Wahrheit beilegen können. Aus diesem Begriffe lassen sich alle Beschaffenheiten der Zeit ableiten.

Der Raum ferner ist der Inbegriff aller Orte, wo die Orte der wirklichen Dinge alle diejenigen Bestimmungen an ihnen sind, die wir zu ihren Kräften noch hinzu denken müssen,

um die Veränderungen, welche sie, das eine in dem andern, hervorbringen, zu begreifen. Die sämmtlichen Beschaffenheiten des Raumes lassen sich hieraus ableiten.

Wir werden diesen Punkt nachher noch ausführlicher behandeln. Hier nur so viel zur Kritik:

1) Werden hier Raum und Zeit dem Philosophen nicht unter den Händen zu realen Wesen? Sie sollen allerdings nur zu den Dingen oder deren Kräften hinzugedacht werden, aber doch auch wieder „als Bedingungen" einer Beschaffenheit oder Veränderung an ihnen „stattfinden".

2) Man versuche doch aus der Definition der Zeit z. B. ihre Continuität, aus der Definition des Raumes seine Dreidimensionalität abzuleiten. Die gegebenen Definitionen sagen im Grunde nur: Zeit = Zeit, Raum = Raum. Sie können nicht mehr besagen, denn was wir von Raum und Zeit wissen, erkennen wir nicht aus Begriffen, sondern anschaulich.

Bolzano hat sich, um seine Ansicht von Raum und Zeit aufrecht erhalten zu können, vor allem mit Kant auseinanderzusetzen.

Kant sagt: Der Raum ist kein diskursiver, allgemeiner, abstrakter Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn seine Vorstellung kann nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden; solche Vorstellungen aber sind Anschauungen.

Bolzano: Nicht alle Vorstellungen, die durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden, sind Anschauungen. Z. B. „Gott", Weltall bezeichnen einen einzigen Gegenstand und sind trotzdem Begriffe.

Kant: Die Teile des Raumes können ihm nicht als seine Bestandteile vorhergehen; d. h. nicht ohne ihn gedacht werden. Bei Begriffen und ihren Teilbegriffen ist es umgekehrt.

Bolzano: Die Vorstellungen der Linie, des Punktes u. s. w. enthalten nicht die des Raumes als Bestandteile. Sie können also sehr wohl der Raumvorstellung vorangehen. Wenn wir uns einen Punkt vorstellen, brauchen wir uns durchaus nicht seine Grenzen: Körper, Flächen, Linien vorzustellen.

Kant: Die Sätze der Geometrie werden nicht aus Begriffen, sondern aus Anschauungen abgeleitet.

Bolzano: Das geschieht nur nach der bisher gebräuchlichen Methode. Doch wäre auch eine rein begriffliche Ableitung denkbar und möglich.

Kant: Der Raum ist eine unendliche Gegebenheit. Wir können uns seine Teile nicht im einzelnen vorstellen und daher auch keinen Begriff von ihrer Gesammtheit bilden.

Bolzano: Um die Vorstellung von einem Ganzen, „das aus unendlich vielen Teilen zusammengesetzt ist", zu bilden, habe ich nicht nötig, mir diese Teile im einzelnen vorzustellen, sondern ich brauche blos die nötigen Begriffe. „Ein Ganzes", „Teil desselben", „Menge dieses Teils", „unendlich" u. s. w. in der gehörigen Verbindung vorzustellen.

Von der Zeit gilt im allgemeinen dasselbe wie vom Raume. Wir können uns wohl vorstellen, was eine „Zeitlänge sei", ohne an die Vorstellung der ganzen unendlichen Zeit zu denken. Um diese letztere zu denken, müssen wir vielmehr schon die Vorstellung von einem Augenblick haben.

Dass Bolzano in dieser Frage sich mit Kant nicht verstehen konnte, liegt vielleicht daran, dass er von einer ganz andern Definition von Anschauung und Begriff ausging. Jedenfalls ist er in einem Punkte, der allerdings nur die reine Logik angeht, gegen Kant im Recht: Es gibt auch von Individuen nicht bloss Anschauungen, sondern auch Begriffe. Nur sind diese, wie z. B. „Kleopatra", weil ihnen nur ein einziges wirkliches (oder wirklich gewesenes) Objekt entspricht, weniger abstrakt als solche, die sich auf eine Mehrzahl von Objekten beziehen; sie „stehen der Anschauung näher", Z. B.: „obgleich es nur einen Raum gibt, müssen wir zwischen Raumanschauungen und Raumbegriff unterscheiden." Wenn wir erklären: Der Raum ist eine Mannigfaltigkeit von drei Dimensionen, welche wahre Unendlichkeit besitzt, so ist das eine Definition; also eine rein logische Operation, durch die wir den Raumbegriff erhalten. Aber wir können sie nur geben auf Grund der räumlichen Anschauung, ohne welche wir den Begriff der Dreidimensionalität gar nicht bilden könnten. In diesem Sinne muss auch das Objekt der Geometrie Gegenstand der Anschauung, nicht des Begriffs sein. Natürlich braucht die

Geometrie wie jede andere Wissenschaft Begriffsbildungen, Urteile, Schlüsse, also rein logische Operationen. Kant behauptet aber auch nur, dass der Grund für die Begriffe; Definitionen und Axiome (synthetische Urteile a priori), mit denen die Mathematik operiert, nicht in rein logischen Beziehungen, discursiv-abstrakten Synthesen, sondern in anschaulichen Verhältnissen zu suchen sei. Hegel nennt es einen sonderbaren Einfall Kants zu behaupten, die Definition der geraden Linie, dass sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, sei ein synthetischer auf Anschauung beruhender Satz. Nun kann man diesen Satz gewiss auch als Definition auffassen, aber nur wenn man die Kenntnis des qualitativ und quantitativ bestimmten Begriffs der Geraden schon voraussetzt. Können wir diese Kenntnis aber anders als Erkenntnis ausweisen, als durch die Beziehung auf mögliche räumliche Anschauung? Mit „dem Prinzip der Verstandesidentität" welche die regelmässigen Verhältnisse räumlicher Figurationen bestimmen und begründen soll, würde Hegel sicher nicht einmal haben finden können, „dass das Dreieck die erste geradlinige Figur ist." — Das nicht nur die Grundlagen, sondern auch die Beweisführung der Mathematik nicht in der Form des Syllogismus stattfinde, sondern auf anschaulicher Darlegung beruhe, hat Kant nie behaupten wollen. Erst Schopenhauer hat diese Konsequenz in seiner Abhandlung vom „Satz vom Grunde" zu ziehen versucht, während Kants Lehre von der Anschaulichkeit des mathematischen Verfahrens sich nur auf die Konstruktion des begrifflich Gedachten und die der Beweisführung zu Grunde liegenden Axiome bezieht.

Die Geometrie muss allen ihren Sätzen den Raum, die Anschauung des Raumes zu Grunde legen. Nie und nimmer ist das eine blos begriffliche Grundlage. Das erhellt schon daraus, dass die Bildung der Ideen von Raum und Zeit ganz anders zustande kommt, als die Bildung sonstiger abstrakter Vorstellungen. Denn die Ideen von Raum und Zeit entstehen nicht durch Fortlassung der Determinanten der Vorstellung, sondern durch deren gänzliche Aufhebung. Bilde ich den Begriff des „Menschen", so habe ich die den betreffenden Objekten gemeinschaftlichen Merkmale hervor und sehe von

den andern ab. So erwächst die begriffliche oder Bedeutungsvorstellung. Zur Idee des Raumes komme ich aber nicht, indem ich bestimmte Räume vergleiche und deren Gemeinsames hervorhebe; ich muss vielmehr allen bestimmten Inhalt des Raumes, nämlich die Körper weglassen, um zu seiner Idee zu gelangen. Deshalb können wir sagen: Der Raum ist kein abstrakter Begriff.

Was enthält die Idee des Raumes zu der wir auf diese Weise gelangen? Wir müssen den Raum an sich notwendig als unbeweglich, unendlich, unabhängig von den in ihm enthaltenen Ausdehnungen und Körpern denken. Wir können uns keinen andern Raum vorstellen als gerade diesen; sonst wäre er eben nicht mehr der Raum. Er ist vollständig sich gleichartig, ist das Medium, in dem allein Ausdehnung und Bewegung stattfinden können. Daher bildet er die notwendige Voraussetzung für alle Geometrie, alle Mechanik. Es kommt ihm Kontinuität zu. Denn lassen wir ein Körpersystem in ihm fortrücken, so beschreibt es immer neue und doch immer gleiche Teile des Raumes. Diese Teile sind also nichts selbstständiges, wie Bolzano meint, die in ihrer Gesammtheit den Raum ausmachen, sondern dieser geht seinen Teilen voraus, da sonst weder seine Kontinuität noch seine Gleichartigkeit einzusehen wäre. Seine Teile sind nur durch Einschränkungen des Raumes zu denken.

Bolzano meinte ferner: Punkte, Linien, Flächen können wir uns unabhängig von ihren Grenzen vorstellen. Jetzt wissen wir: Kein Raumgebilde ist anders vorstellbar als unter der Voraussetzung seiner Grenzen, nämlich durch Einschränkung im absoluten Raume.

Diese Idee des absoluten Raumes ist ein Element der äusseren Erfahrung. Solche Erfahrungen sind erst dadurch möglich, dass wir sie auf den dreidimensionalen Raum beziehen. Wir haben hier ein etwas, was selbst nicht angeschaut wird und worauf wir doch alle äusseren Anschauungen beziehen müssen, damit sie Anschauungen seien.

Was kann dieser absolute Raum für ein Wesen sein? fragten die Metaphysiker. Kant ging auf diese Wesensfrage nicht mehr ein. Ihm genügt es, die Ursprünglichkeit des

Raumes festzustellen, ohne weiter auf die Frage nach der Art der Realität dieser Ursprünglichkeit einzugehen. Kant knüpft vielmehr hier sein eigentliches Problem an: Was kann, was muss das für eine Wirklichkeit sein, von der wir so viele apriorische Urteile fällen, die wir doch niemals aus sinnlicher Erfahrung entnommen haben können. Woher wissen wir, dass die Eigenschaften der Unendlichkeit, Unbeweglichkeit, Gleichartigkeit dem absoluten Raume wirklich zukommen? Dass es nicht nur von meinem Belieben abhängt, den Raum unendlich zu denken oder nicht? Ist der Raum ein blosses Gedankending, ein blosser Begriff, so ist nicht abzusehen, weshalb wir ihm nicht auch andere Eigenschaften, wie Vierdimensionalität beilegen sollten und könnten. Die Geometrie als Wissenschaft steht hier in Frage. Bolzano, der sie auf reinen Begriffen aufbauen wollte, sieht sich schliesslich zu dem Zugeständnis genötigt, die mathematischen Wissenschaften erfreuten sich nur darum so grosser Gewissheit, weil sich die wichtigsten ihrer Lehren durch die Erfahrung sehr leicht und vielfältig erproben liessen. Wo bleibt aber da der absolute Charakter der mathematischen Wahrheit? Was die Erfahrung uns lehrt, kann sie auch allemal wieder umstossen: Ihre Erkenntnisse haben nur empirische Allgemeinheit. Woher kommt nun die notwendige Gültigkeit der mathematischen Erkenntnis, woher die absoluten Eigenschaften des Raumes, auf denen sie beruht? Wir erleben hier das interessante Schauspiel, Bolzano, den Lehrer der objektivsten Logik, auf Seiten des Empirismus zu sehen. Wir unterlassen es, die weiteren, leicht ersichtlichen Consequenzen für diese Lehre zu ziehen und wenden uns wieder zu Kant. Er betont, wie gesagt zunächst den absoluten Charakter der Raumeigenschaften. Er wollte zeigen, dass der absolute Raum Newtons ein blosses Gedankending sei. Er stellte fest, dass der Raum ursprünglich ist, und weiter, dass diese Ursprünglichkeit kein blosser Begriff sein kann. Was ist der Raum denn? Kant antwortet: Er ist Form der Anschauung. Unsere Frage ist gelöst, sobald wir dem absoluten Raum einen subjektiven Ursprung als Form des Anschauens geben. Um diese Lösung auf unser Grundproblem zu beziehen, machen wir uns noch folgendes klar:

Die Annahme des absoluten Raumes ist ein Postulat der Wissenschaft, der Erfahrung als Wissenschaft. Soll Erfahrung Erkenntnis sein, so müssen wir diese Annahme machen. Kant fragt nun: Durch welche Voraussetzungen wird die Annahme des absoluten Raumes gerechtfertigt? Nach der Beantwortung dieser Frage, muss sich dann die Lösung des allgemeinen Problems richten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Kant zeigt nun, dass die Auffassung von Raum und Zeit als Anschauungsformen der einzige Weg ist, der ihren absoluten Charakter, der jene Möglichkeit sichert. Da nun dieser absolute Charakter mit einsichtiger Notwendigkeit erkannt wird, so müssen Raum und Zeit notwendig Anschauungsformen, d. h. reine Anschauungen, Anschauungen a priori sein.

Fassen wir den Raum als blossen Begriff, wie es Bolzano im Anschluss an Leibnitz tat, so kommen wir nie über den Bereich des Gedachten, der formalen Wahrheit hinaus, wenigstens was unsere apriorischen Erkenntnisse angeht. Beziehung dieser Urteile auf ein Objekt ist erst möglich vermittelst der Anschauungsformen.

Welche Rollen spielen diese Formen bei der Erkenntnis der Wirklichkeit? Raum und Zeit sind zunächst notwendige Vorstellungen. Sie sind aber nicht Begriffe, sondern Vorstellungen eines einzigen Objekts. Nur ein Raum, nur eine Zeit ist möglich. Bolzano wendet dagegen ein, dass z. B. „Gott“ sich auch auf einen einzigen Gegenstand beziehe und trotzdem ein Begriff sei. Hier ist aber doch ein Unterschied: Götter kann ich mir so viele vorstellen, als ich Lust habe zu denken. Diese denke ich aber nicht etwa als Einschränkungen des einen Gottes, sondern als selbstständige nebeneinander existirende Wesen. Sie sind alle zu gleicher Zeit möglich. Dagegen erkenne ich ohne weiteres, dass in jedem Zeitpunkt ein und nur ein absoluter unendlicher Raum möglich ist. Aus der Unendlichkeit des Raumes folgt notwendig seine Einigkeit. Kant behauptet ja nicht etwa, dass wir den ganzen unendlichen Raum anschaulich vorstellen könnten. Er ist selbst nicht Anschauung, sondern das Gesetz, die „Form“ der Anschauung. Dass er kein blosses Gedankending, kein diskursiver Begriff sein kann, ergiebt sich schon aus seiner

Einzigkeit und Unendlichkeit. Raum und Zeit können nur die Formen der Anschauung sein, unter denen etwas zu unserer Erfahrung gelangt. Als Formen des Anschauens sind sie aber Formen der angeschauten Dinge, gültig von diesen selbst, sofern sie nämlich angeschaut werden. Sie sind damit gültig von der Erscheinung der Dinge, — denn diese ist es, die wir wahrnehmen, nicht sind es die Dinge an sich, — sind das allgemeine, anschauliche Gesetz des Erscheinens der Dinge Das in ihnen ausgedrückte Verhältnis der Räumlichkeit und Zeitlichkeit haftet nicht den Dingen als solchen an, sondern deren Erscheinung für unser sinnliches Bewusstsein. Sie werden zu räumlichen Anschauungen und zeitlichen Vorgängen dadurch, dass wir sie sinnlich vorstellen. Nun ist klar, dass mit diesen formalen Bedingungen unter denen irgend etwas für unsere innere Erfahrung vorkommt, alle dadurch möglichen Erscheinungen notwendig übereinstimmen müssen, und weiter, dass keine Gegenstände zu unserer Erfahrung kommen können, die nicht mit diesen Bedingungen übereinstimmen. Zeit und Raum müssen also nicht nur tatsächlich, sondern notwendig von allen Dingen unserer Erfahrung, unserer Erkenntnis gelten.

Zeit und Raum sind also weder Dinge noch Vorstellungen, trotzdem sind sie vorhanden. Es bleibt nur übrig, dass sie die Formen der Vorstellung und damit die Formen der Erscheinung sind, die Geometrie ist demnach die Wissenschaft von der Form der Erscheinung. Sie operiert als solche mit Begriffen und Schlüssen, aber diese müssen, so gut wie der Raumbegriff selbst, anschauliche Grundlage haben. Nur daraus, dass sie der reinen Anschauung entnommen sind, folgt auch ihre Bedeutung, ihre Gültigkeit für alle äussere Erfahrung. Wir können nunmehr behaupten: Es können gar keine Erscheinungen der Dinge vorkommen, als räumliche, weil sie anders gar keine Erscheinungen mehr wären. Ist der Raum das Gesetz der äusseren Erfahrung, so muss er auch das für alle äusseren Dinge gültige Prinzip sein. Eine Ausnahme dürfen wir hier nicht machen. Dinge, die sich diesem Prinzip nicht fügen, können gar nicht in die Erfahrung eintreten. Sie existieren für uns nicht. Wir hatten oben gefunden, dass

Erkenntnis nur allein in der begrifflichen Bearbeitung des anschaulich Gegebenen, resp. sinnlich Wahrgenommenen enthalten ist. Hier haben wir noch die Formen der Anschauung, der Wahrnehmung aufgedeckt. So haben wir jetzt ein Mittel, die Grenzen der Erkenntnismöglichkeit zu bestimmen. Wir finden, dass sie dieselben sind, wie die Schranken der Erfahrungsmöglichkeit. Was uns nicht anschaulich gegeben werden kann, können wir niemals erkennen. Das Wesen der Dinge, Dinge an sich, metaphysische, übersinnliche Wesenheiten, welche ihrer Natur nach den Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, widersprechen und daher niemals in unsere Erfahrung gelangen, können deshalb auch nie Gegenstand der Erkenntnis werden. Sie bleiben Gedankenschöpfungen, Begriffsdichtungen.

Alles in allem: Raum und Zeit sind Anschauungsformen, nicht Denkformen. Was wir von ihnen wissen, ist synthetisch, nicht analytisch.

Von Bolzanos Raum und Zeittheorie gelten, wie von der neuerer Noologisten die Worte, welche Kant über Leibnitz' Raum- und Zeitlehre sagt: Leibnitz hat sich durch die „transscendentale Reflexion" täuschen lassen und ihr folgend die Formen der Sinnlichkeit intellektualisiert. Er dachte sich den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die „dynamische Folge ihrer Zustände". „Das Eigentümliche aber und von den Dingen unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu, welche macht, dass dasjenige, was eine blosse Form der Verhältnisse ist, für eine eigne für sich bestehende und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten wird." Demnach wurden ihm Raum und Zeit zu intellektuellen Formen der Verknüpfung der Dinge an sich selbst; die Dinge dagegen wurden intelligible Substanzen. Trotzdem versuchte Leibnitz, diese Begriffe auf Erscheinungen anzuwenden, denn die Sinnlichkeit ist bei ihm ihrer Selbstständigkeit beraubt. Auch die empirische Vorstellung der Gegenstände geht in und durch die Formen des Verstandes vor sich. Dem Sinnen „bleibt nur das verächtliche

Geschäft, die Vorstellungen der ersteren zu verwirren und zu verunstalten".

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den reinen Verstand synthetisch erkennen könnten, so würde dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, bezogen werden können. Ich muss meine Begriffe jederzeit unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen. Diese, nämlich Raum und Zeit sind aber niemals Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur der Erscheinungen. Was die Dinge an sich sind, weiss ich nie. Ich brauche es auch nicht zu wissen, weil mir niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann.

Mit der Erledigung dieser Frage sind zugleich alle Konsequenzen abgewiesen, die Bolzano aus seiner Lehre für die Möglichkeit der Metaphysik im alten Sinne zu ziehen sucht. Ueber den Inhalt der Metaphysik, die er begründen will, gibt er allerdings nur Andeutungen. Ihr Umfang soll sich jedenfalls über alles Denkbare erstrecken, da nach Bolzano synthetische Urteile schon dadurch möglich sind, dass der Verstand „Begriffe hat und kennt".

Kants anstössigste Lehre, meint Bolzano ist ohne Zweifel, wir wären ausser Stande, über irgend einen derjenigen Gegenstände, welche nicht sinnlich wahrgenommen werden können, ein synthetisches Urteil zu fällen; daher wir denn weder von Gott, noch von unsrer eignen Seele, noch von ihrer Unsterblichkeit noch von andern dergleichen übersinnlichen Gegenständen nur das Geringste erkennen können. Die Grenze zwischen übersinnlichen und sinnlichen Dingen lässt sich zudem gar nicht scharf ziehen; wollte man jeden Gegenstand, der nicht sinnlich ist, einen übersinnlichen nennen, so müsste man selbst die einfachen Substanzen, aus denen jeder Körper, jeder sinnlich wahrnehmbare Gegenstand zusammengesetzt ist, zur Reihe der übersinnlichen Wesen zählen. Dann lässt sich von diesen übersinnlichen Wesen gewiss nicht sagen, dass sie sich weder im Raume noch in der Zeit finden, sondern im Gegenteil, sie sind in beiden, obgleich es zugleich wahr ist, dass jedes einzelne nur einen einzigen Punkt im Raume

erfüllt.“ Die Lehre von der Unerkennbarkeit der Substanzen ist ganz in Kants Sinne. Die Substanz ist etwas Uebersinnliches, nie wahrnehmbares. Sie ist die Unveränderlichkeit, die Konstanz, die jeder Erscheinung, jeder Veränderung zu Grunde liegen muss. Sie enthält eine Annahme, die zu unseren Wahrnehmungen als etwas ganz neues hinzukommt; und zwar, wie Locke bewiesen hat, die Annahme von etwas Unbekanntem. Es würde sich allerdings ein Widerspruch ergeben, müssten wir dies Unbekannte, Uebersinnliche zugleich als zeitlich und räumlich bestimmt auffassen. Vom Standpunkte der transscendentalen Aesthetik aus liegt dazu gar keine Veranlassung vor; ja, diese verbietet eine solche Annahme geradezu. Sind Raum und Zeit Anschauungsformen, so dürfen wir sie nicht mehr den Dingen an sich, der Substanz zuschreiben, wenn wir auch annehmen mögen, dass in dieser irgend eine unbekannte „Ordnung“ den räumlich-zeitlichen Verhältnissen entspricht. Wir dürfen nicht mehr sagen, dass die Dinge in Raum und Zeit sind, sondern: sie werden in Raum und Zeit angeschaut. Sobald sie aber angeschaut werden, sobald sie uns affizieren, sind sie nicht mehr Dinge, sondern Erscheinungen. Wir wollen noch kurze Züge aus Bolzanos Metaphysik angeben, die, wie seine Lehre überhaupt, lebhaft an Leibnitz erinnern. Die Seele ist ihm eine einfache Substanz. Wahrscheinlich ist es, dass alle einfachen Substanzen mit einer Kraft des Vorstellens, obwohl in verschiedenem Masse versehen sind. Wer denkt hier nicht an Leibnitz' Monaden? Die Unterschiede zwischen der leblosen Materie und der organisch lebendigen der Pflanzen und Tiere sind demnach nur graduelle. Mit andern Worten: Es existiert eine einzige unendliche Substanz als Grund des Daseins aller endlichen. Diese ist die unbedingte Substanz der Gottheit. Sie existiert in keiner Zeit, in keinem Raum, da sie keiner Veränderung unterliegt. Trotzdem ist sie zu aller Zeit und in allem Raum, da sie die Ursache von allem ist, was zu irgend einer Zeit und in irgend einem Raume geschieht. Kant redet von dem traurigen Schicksal der Metaphysik, die seit jahrtausende langem Bemühen noch kein sicheres Resultat aufzuweisen habe. Bolzano meint dagegen:

Auch in der Metaphysik giebt es wenigstens einzelne entschiedene Lehrsätze: Die Sätze, dass ein Gott sei, dass dieser Gott unveränderlich, allwissend, allmächtig, heilig sei, dass alle Substanzen der Welt in steter Wechselwirkung stehen, dass keine einfache Substanz in der Zeit vergehen kann, dass Vorstellungen nur in einfachen Substanzen vorhanden sind; dies alles betrachtet Bolzano als entschiedene Lehren der Metaphysik. Dass ihnen von einzelnen Philosophen widersprochen werde, dürfe uns nicht irre machen. Gebe es doch auch kaum eine mathematische Wahrheit, die nicht zu irgend einer Zeit von einem Weltweisen bestritten worden sei.

Wir brauchen uns nicht mehr mit einer eingehenden Widerlegung dieser Lehren abzugeben. Die kritische Untersuchung der Erfahrung zeigte uns schon, dass wir unsere Erkenntnisse niemals über ihren Bereich erweitern können. Wir erkennen zum voraus mit völliger Gewissheit, dass alle metaphysisch transscendenten Bestrebungen zwar vielleicht ehrlich gemeint sind, aber doch null und nichtig sein müssen. Was aber ihre Kritik im besonderen, wie die psychologische Erklärung des „metaphysischen Bedürfnisses“ anlangt, so dürfen wir auf die transscendentale Dialektik verweisen als auf das „Archiv der menschlichen Vernunft“ in dem die Akten des Prozesses zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik „zur Verhütung künftiger Irrungen niedergelegt sind.“

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Martin Otto Herzfeld, am 1. April 1883 zu Haigerloch in Hohenzollern als Sohn des Landgerichtsrats Heinrich Herzfeld und seiner Gattin Terese geb. Triebel. Nachdem ich das Zeugnis der Reife am Gymnasium zu Greifswald erworben hatte, widmete ich mich an den Universitäten Greifswald und Halle dem Studium der Philosophie, der Mathematik und der Naturwissenschaften.

Meine Lehrer waren die Herren Professoren und Docenten: Auwers, Buchholz, Cantor, Doebner, Dorn, Eberhard, Grassmann, Grenacher, Holtz, Kirchhoff, König, Müller, Riehl, Schmidt, Semler, Taschenberg, Uphues, Vaihinger, Wangerin, von denen ich insbesondere Herrn Prof. Riehl und Herrn Prof. Uphues immer zu Dank verpflichtet sein werde.